

فلسفہ توحید کی عجمی تشکیلات

وحدۃ الوجود کا وہ نظریہ جس نے پورے عالمِ سلام کو پائمال
کر کے رکھ دیا ہے۔ اس کتاب میں حقائق کے ساتھ اس کے اس
قصرِ آحر کو اچھی طرح ریزہ ریزہ کر دیا گیا ہے۔



ابوالخیر ادری

اخوان اسلامیت
مخدوم رشید۔ ملتان



إِدَارَةُ اِلَامِيَّة

0301-7444110

مَخْدُوم رَشِيد-مُلْتَان

Azhar.asdi@gmail.com Idarahislamia.com

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

حرف تشکر

اس کتاب کی تکمیل پر ہم اللہ تبارک و تعالیٰ کے انتہائی شکر گزار ہیں۔ ہماری طرف سے یہ ایک بڑی احسان فراموشی ہوگی اگر ہم اپنے محسن بھائی ماسٹر کلیم اللہ صاحب کا تہہ دل سے شکریہ ادا نہ کریں۔ سب احباب جانتے ہیں کہ ہم طبعاً کافی کمزور ہیں اس کتاب کی تسوید اور ترتیب میں ایک مخلص معاون کی ضرورت تھی سو اللہ تعالیٰ نے ماسٹر صاحب کے ذریعے اس کمی کی تلافی فرمادی ہم ان کا بے حد شکریہ ادا کرتے ہیں۔

دوسرا آپ جانتے ہیں کہ علمی کتاب کی تدوین اور مراجع علیہ کے لئے کتابوں کی شدید ضرورت ہوتی ہے اور کتاب کی تسوید کے بعد چھاپنے کی ضرورت ہوتی ہے۔ ان دونوں اہم ضروریات کے لئے بعض مخلص ساتھیوں نے حسب حال امداد کر دی ہے۔ اس لئے ہم ان کے اس احسان کے کافی مشکور ہیں۔ آخر میں ہماری تمنا ہے کہ اللہ تبارک و تعالیٰ اس عمل سے ہم سب کی مغفرت اور بخشش فرمادے۔

آمین

ابو الخیر اسدی

فلسفہ توحید کی عجمی تشکیل

علامہ ابو الخیر اسدی

کلیم اللہ

تنویر برادرز کپیوٹرنیٹ ورک چوک کہہاراں والا ملتان

ذیقعد ۱۴۲۱ھ (برطانیق فروری ۲۰۰۱ء)

۱۲۵۵ رپے

کتاب

مؤلف

قلمی معاونت

کپیوزنگ

اشاعت

قیمت

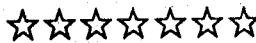
فہرست

- ۱- حرف آغاز ۱
- ۲- وحدت الوجود کا نظریہ جس کی تردید عین فرض ہے ۱۵
- ۳- تصوف اور صوفیہ کی اصطلاح اسلام کے خلاف ہے ۱۸
- ۴- وحدۃ الوجود کے بنیادی اصول ۲۰
- ۵- ۱- اعیان ثابتہ ۲۱
- ۶- اعیان ثابتہ پر علمی تنقیح ۲۳
- ۷- اعیان ثابتہ پر اصولی تنقید ۲۴
- ۸- کائنات کی تشکیل کس طرح ہوئی؟ ۲۸
- ۹- اللہ تعالیٰ فاعل بالاختیار ہے۔ فاعل الایجاب نہیں ۲۹
- ۱۰- ابن عربی کا اعتراف اور شکست ۳۲
- ۱۱- صفت علم ابداع و ایجاد کا باعث نہیں بن سکتی ۳۳
- ۱۲- اعیان ثابتہ کی علمی تردید ۳۵
- ۱۳- کیا علم الہی کے خلاف ہو سکتا ہے؟ ۳۶
- ۱۴- اعیان ثابتہ اور اللہ کی مجبوری ۳۷
- ۱۵- اعیان ثابتہ کا تعلق اور اس کی نوعیت ۳۷
- ۱۶- علم کے قدم سے معلومات الہیہ کا قدم لازم نہیں آتا ۳۸
- ۱۷- علم الہی میں موجودہ کائنات سے بہتر کائنات کا امکان ۳۹
- ۱۸- وجود کے دوسرے ۴۰
- ۱۹- اعیان ثابتہ اور معدومات کی بحث ۴۱
- ۲۰- معدوم ثابت ہے یا غیر ثابت اور کن فیکون کا معلوم ۴۲

- ۲۱۔ کن فیکون کا مفہوم اور خطاب الہی کا جواب ۴۳
- ۲۲۔ خالق اور مخلوق کی وحدت ۴۶
- ۲۳۔ ظاہر اور مظاہر میں حقیقی تغایر ہے ۴۷
- ۲۴۔ مغائرت کی نفی سے اللہ کا تقرب حاصل نہیں ہو سکتا ۴۸
- ۲۵۔ علامہ اقبال کے ذہن پر ابن عربی کے اثرات ۴۸
- ۲۶۔ چار آدمیوں کا طلسم اور شکر اچاریہ کا فلسفہ ۵۰
- ۲۷۔ سرمد اور ابوالکلام آزاد کی الحادی عقیدت ۵۲
- ۲۸۔ وحدۃ الوجود کے فلسفے کی بنیادی غلطی ۵۳
- ۲۹۔ ایک جلیل القدر رولی کے قول سے عینیت کا نفیس جواب ۵۵
- ۳۰۔ عیسائیوں کے نزدیک وجودی صوفیہ کا مقام ۵۶
- ۳۱۔ کشفی مشاہدے کی حقیقت اور اس کی شرعی حیثیت ۵۷
- ۳۲۔ کائنات کی عینیت کی ایک باطل دلیل ۵۸
- ۳۳۔ اقتران الحادث بالقدم کا جواب ۶۱
- ۳۴۔ واجب اور ممکن کی اتحادی عینیت کا نقص اور اس کی تردید ۶۱
- ۳۵۔ وجوب الوجود اتحاد اور عینیت کے منافی ہے ۶۴
- ۳۶۔ مادی اور محسوس چیزوں کی مثال سے وحدۃ الوجود کی تشریح ۶۹
- ۳۷۔ اللہ تعالیٰ کی معرفت اور وجوب اور باطل عقائد کی تردید کی اہمیت ۷۳
- ۳۸۔ اہل علم کی موجودہ روش پر چند آنسو ۷۵
- ۳۹۔ کائنات میں وجود کی قسمیں اور صوفیہ وجودیہ کا انکار ۷۷
- ۴۰۔ عصر حاضر میں کلمے کے مفہوم میں اختلاف ۸۱
- ۴۱۔ اللہ تعالیٰ کی امر کن سے تخلیق اور کائنات کے قدم کا رد ۹۰
- ۴۲۔ معلومات الہیہ کے قدیم ہونے کا جواب ۹۳

- ۳۳۔ اللہ کا علم اور اس کی قدرت قدیم ہے۔ ان دونوں کے قدم سے اس کی معلومات اور مقدرات کا قدم لازم نہیں آتا
- ۹۵
- ۳۴۔ اللہ کا ارادہ اور اس کی مشیت کی تشریح
- ۹۸
- ۳۵۔ اللہ تعالیٰ کا حکم اپنے معلومات کے تابع ہے
- ۱۰۰
- ۳۶۔ اللہ کا ارادہ بھی قدیم صفت ہے
- ۱۰۱
- ۳۷۔ اللہ کی قدرت تخلیق کرتی ہے اور اس کا ارادہ تخصیص کرتا ہے اور علم وقوع کی خبر دیتا ہے
- ۱۰۶
- ۳۸۔ وحدت الوجود کا نظریہ اللہ اور انسان کو مجبور ثابت کرتا ہے
- ۱۰۸
- ۳۹۔ قدرت کی تخلیق اور ارادے کی تخصیص کا قرآن میں بیان
- ۱۱۰
- ۵۰۔ انسان کی عمومی تخلیق میں نوعی تخصیص کس طرح ہوتی ہے
- ۱۱۲
- ۵۱۔ ارادہ الہی کونامات میں کس طرح تخصیص کرتا ہے
- اور فلاسفہ کی تردید
- ۱۱۳
- ۵۲۔ نظم کائنات میں حسن ترتیب اور تزئین کی حقیقت
- ۱۱۶
- ۵۳۔ اعیان ثابتہ ایک لاشے حقیقت ہے
- ۱۱۷
- ۵۴۔ صور علمیہ پر ایک تحقیقی اعتراض
- ۱۱۸
- ۵۵۔ دہریت، فلاسفہ اور نیچریت کا رد
- ۱۱۹
- ۵۶۔ علم باری تعالیٰ میں فلاسفہ اور حکماء اسلام کی تحقیق
- ۱۲۱
- ۵۷۔ باری تعالیٰ کا علم فعلی اور حکماء کا اعتراف عجز اور اعیان ثابتہ
- ۱۲۲
- ۵۸۔ صور علمیہ تسلیم کرنے پر تنقید
- ۱۲۳
- ۵۹۔ مذہب معتزلہ اور بعض صوفیہ
- ۱۲۴
- ۶۰۔ اعیان ثابتہ کا قصر آحر جسے ہمیشہ کیلئے زمین بوس کر دیا گیا
- ۱۲۶
- ۶۱۔ اعیان ثابتہ کا اختتام اور ابن عربی کا اعتراف
- ۱۲۷

۱۲۹	۲۔ وجودِ مطلق کی بحث	۶۲۔
۱۳۷	وجودِ مطلق اور اس کے تعینات	۶۳۔
۱۴۱	وجودِ مطلق اور اس کے تعینات کی علمی تعلیل	۶۴۔
۱۴۶	قرآن اور فصوص الحکم کا تضاد	۶۵۔
۱۵۳	وجود کا مفہوم	۶۶۔
۱۵۵	وحدة الوجود اور وجود کی تشریح	۶۷۔
۱۶۹	وحدة الوجود پر چند علمی شبہات از تھانوی صاحب	۶۸۔
۱۷۰	تھانوی صاحب کے جواب میں چند شبہات	۶۹۔
۱۷۴	شہود یہ اور وجود یہ کا فرق	۷۰۔
۱۷۶	ابن عربی کے نظریات میں قرآن کی تحریف	۷۱۔
۱۷۹	اللہ کی شان اور آخری فیصلہ	۷۲۔
	ابن عربی کے تمام نظریات کی بنیاد اس کے ذاتی	۷۳۔
۱۸۰	کشف پر رکھی گئی ہے۔	
۱۸۱	حرفِ آخر	۷۴۔
۱۸۲	فہرست المراجع	۷۵۔



ابن عربی کا قصر آحر

وحدة الوجود کے جس قصر آحر کی تعمیر کی گئی ہے اس کی مرکزی بنیاد اللہ تعالیٰ کے علم اور اس کے معلوم پر رکھی گئی ہے۔ اگر علم کی صفت سے اس کے معلوم کو علیحدہ کر دیا جائے تو پھر اس پر جہل لازم آتا ہے۔ اس لئے اس کا انفکاک مشکل ہے۔
سید المحکمین امام تفتازانی شرح عقائد نسفی میں فرماتے ہیں۔

اللہ کی ایک صفت قدرت ہے جو عدم سے چیزوں کو پیدا کرتی ہے اور اس کی دوسری صفت علم ہے۔ جو تخلیق کے وقوع کے بعد اس کی تفصیل بیان کرتی ہے۔ لیکن اس کے احد المقدورین کی جو ظہور کے بعد تعیین کرتی ہے۔ وہ اللہ کی صفت مشیت اور ارادہ ہے۔ مشیت کی اس تعیین کے بعد وہ چیز اپنے مقررہ وقت اور مقررہ شکل میں دنیا میں ظاہر ہو جاتی ہے۔ کل یوم ہو فی شان کا یہی مطلب ہے۔ کہ وہ ہر آن ہر چیز کی اپنے ارادہ کے مطابق تعمیر کی صورت میں آباد۔ اور تخریب کی صورت میں اسے نیست و نابود کرتا رہتا ہے۔ اور یفعل ما یشاء کا بھی یہی مفہوم ہے۔ کہ کائنات کے نظم اور اس کی تسبیح میں مشیت ایزدی ہر آن مصروف رہتی ہے۔

اگر آپ اس تصریح کو سمجھ لیں تو اس میں ابن عربی کا وہ قصر آحر جس میں انہوں نے ہزاروں مشائخ اور علماء کو مسلوب الذہن کر کے مقید کر رکھا تھا۔ خود بخود ریزہ ریزہ ہو جاتا ہے اور پوری امت مسلمہ بھی اس کے خونی پنچے سے نجات حاصل کر لیتی ہے۔

قلندرا راہ بنما کہ منم

دور و دراز ینم راہ پارسائی

ابن عربی کے تمام نظریات کی بنیاد اس کے ذاتی کشف پر رکھی گئی ہے

ابن عربی اپنی مشہور کتاب فتوحات مکیہ میں لکھتے ہیں۔

مستندنا الکشف فی ماندعہ من ہذا وغیرہ من العلوم وقد
تکون تلک العلوم مما یدرک بالنظر الفکری فمن اصاب فی نظره وافق
اهل الکشف ومن اخطا فی نظره خالف اهل الکشف

ہم اپنے ایسے اور دوسرے علوم میں جو دعویٰ کرتے ہیں ان سب کا اعتماد ہمارے
ذاتی کشف پر ہے اور کبھی یہ علوم فکری نظریے سے بھی حاصل کئے جاسکتے ہیں۔ پس جس کی
علمی فکر صحیح ہوگی وہ ارباب کشف کے ساتھ بھی موافقت کرے گا اور جس کی فکری نظر غلط
ہوگی۔ وہ ارباب کشف کے ساتھ بھی مخالفت کرے گا۔

(فتوحات مکیہ ص ۲۲۳ ج ۱)

دیکھئے ابن عربی ثابت کر رہے ہیں علوم ظاہریہ کی وہ دلیل صحیح ہے جو
ہمارے کشف کے موافق ہو حالانکہ کشف ایک ذوقی علم ہے جو اکابر اولیاء کے نزدیک
حیض الرجال کے درجے کے برابر بھی نہیں ہے۔

اس سے معلوم ہوا کہ ابن عربی کی یہ کشفی تحریریں اسلام میں حجت نہیں

ہو سکتیں۔

صوفیہ کی توحید کا بنیادی ماخذ کشف ہے

علامہ جامی لکھتے ہیں۔

ان التوحید الصوفیة لیس لهم علیہ دلیل سوى الکشف

صوفیہ کی توحید پر کشف کے سوائے کوئی مضبوط دلیل نہیں ہے۔

(کلمۃ الحق ص ۲۰۱)

قال بعض الصوفیة ان التوحید قد بلغ الینا صدرا من صدر من

المشاخ مسللا الی النبی صلی اللہ علیہ وسلم دون الکتاب والسنة

بعض صوفیہ فرماتے ہیں توحید کا علم ہمیں سینہ بہ سینہ اپنے مشائخ سے مسلسل حضور

علیہ السلام تک سوائے کتاب و سنت کے ملا ہے۔

(کلمۃ الحق ص ۲۰۱)

یعنی کتاب و سنت کے علاوہ توحید جو ہمارا عقیدہ ہے یہ ہمیں سلسلہ بہ سلسلہ

اپنے بزرگوں کے ذریعے کشف کی صورت میں ملا ہے۔ اس میں دیکھئے نبیوں کی توحید

کی کس طرح توہین کی گئی ہے اور نص قرآن پر کشف کو کس طرح ترجیح دی گئی ہے۔

اس سے معلوم ہوا کہ ایسے صوفیہ جادہ قرآن سے کس قدر ہٹے ہوئے معلوم ہوتے

ہیں۔

صوفیہ کے شطحات سکر پر محمول ہیں جو شرعاً حجتہ نہیں ہیں

علامہ محمود جون پوری توحید الخواص کے رد میں فرماتے ہیں۔

ان کلام الکبراء سبحانی ما أعظم شانی و امثاله محمول علی

السکرو غلبۃ الحال لا علی الحقیقۃ

صوفیہ کے قطعات جیسے سجائی ما آعظم شانی اور اس جیسے دوسرے اقوال ان کی حالت سکریہ پر محمول ہیں ان کی شرعاً حقیقت نہیں ہے۔ (کلمۃ الحق ص ۲۲۰)

شیخ الاسلام عز الدین بن عبد السلام فرماتے ہیں۔

ان کلام الصوفیة لا محامل و تاویل والا کفر ظاهر

صوفیہ کے کلام میں کئی محامل اور تاویلوں کی گنجائش ہے اگر ان کی تاویل نہ ہو سکے تو پھر ان کا سکریہ کلام صریحاً کفر ہے۔

(کلمۃ الحق ص ۲۲۱)

محدث ملا علی قاری عین العلم میں فرماتے ہیں

محیی الدین ابن عربی فاماذهب الی العینۃ

ابن عربی کی کتابوں میں صریحاً عینیت کی تعبیر بیان کی گئی ہے۔

(کلمۃ الحق ص ۲۲۱)

یعنی ان کا مسلک ہے کہ اللہ اور کائنات کے درمیان حقیقی عینیت پائی جاتی ہے۔ اس لئے کائنات کی ہر چیز پر خدا کی ذات کا اطلاق ہو سکتا ہے۔

سید باقر جوداماد کے ساتھ مشہور ہیں وہ اپنی کتاب میں صاف لکھتے ہیں۔

ان العینیت خلاف البداہیتہ

عینیت کا عقیدہ بدیہات کے سراسر خلاف ہے یعنی عقل و نقل کی کوئی دلیل بھی اسے قبول نہیں کرتی۔

(کلمۃ الحق ص ۲۲۰)

عقیدہ وحدۃ الوجود ہندوستان میں

سید ابوالحسن ندوی لکھتے ہیں۔

آٹھویں صدی میں جب یہ عقیدہ ہندوستان آیا تو اس وجہ سے کہ ہندوستان خود اس مسلک و ذوق کا قدیم ترین اور پر جوش ترین قائل و داعی رہ چکا تھا اور بعض مؤرخین تصوف کے قول کے مطابق متصوفین اسلام نے جو ایران، عراق اور مغرب میں پیدا ہوئے۔ توحید و جدی کا سبق ہندوستان ہی سے لیا تھا۔ اسلام کی آمد کے بعد بھی بلا کسی انقطاع کے یہ ملک اس مسلک و عقیدہ کا علمبردار ”ہمہ اوست“ کا قائل ہے اور آریں نسلوں کے مزاج اور یہاں کے مذاہب اور فلسفوں کی (جو سامی اقوام اور انبیاء کے مرکز بوم میں پیدا ہونے والے مذاہب کے برخلاف تعینات و قیود سے گریزاں اور وحدت و جد اور وحدت ادیان کے ہزاروں برس سے قائل ہیں) اطلاق پسندی کی وجہ سے اس مشرب نے اور گہر اور شوخ رنگ اختیار کر لیا اور یہاں آکر اس فلسفہ کے مزاج نے مقامی مزاج سے ہم آہنگ و ہم آغوش ہو کر ایک نیا جوش اور ایک نیا مکتب خیال پیدا کر لیا، یہاں کے مشائخ میں ایک بڑی تعداد اس مشرب کی حامی و حامل اور مبلغ و داعی نظر آتی ہے ان میں خاص طور پر سلسلہ چشتیہ صابریہ کے نامی و گرامی شیخ شاہ عبدالقدوس گنگوہی (م ۹۳۳ھ) شیخ عبدالرزاق چھنچھانوی (م ۹۴۹ھ) شیخ عبدالعزیز دہلوی معروف بہ شکر بار (م ۹۷۵ھ) شیخ محمد ابن فضل اللہ برہان پوری (م ۱۰۲۹ھ) اور شیخ محبت اللہ الہ آبادی (م ۱۰۵۸ھ) میں سے ہر ایک اپنے عہد و عصر کا ابن عربی اور اپنے شہر و مصر کا ابن فاضل تھا ان میں سے اکثر حضرات حضرت مجدد سے کچھ پیشتر یا ان کے زمانہ سے قریب یا مصلحاً مسنداً رائے تحقیق و ارشاد ہوئے۔ (تاریخ دعوت و عزیمت ص ۲۷۱ ج ۴)

آر۔ اے۔ نکلسن (R.A. Nicholson) (علامہ اقبال کے استاد)

مشہور مستشرق کا ابن عربی پر تبصرہ

مشہور مستشرق R.A. Nicholson آر۔ اے۔ نکلسن جو اسلامی

تصوف پر ایک بلند مقام رکھتے ہیں۔ ابن عربی کے متعلق رقمطراز ہیں۔

”ابن عربی کی تحریر بے حد شوارژ و لیدہ اور ناقابل فہم ہے۔ انہوں نے جو

کچھ الہیات پر لکھا ہے اسے سمجھنا آسان نہیں ہے۔ سچ تو یہ ہے کہ اسے کما حقہ بیان

کرنا تو کجا اس کا ایک خلاصہ بھی پیش کرنا مشکل ہے اور یہ کام اس وقت ہو سکتا ہے کہ

جب کوئی مستشرق ان کی تصانیف کو بڑے غور و غوض سے پڑھے پوری تندی اور یکسوئی

مزاج کے ساتھ اس پر کام کرے۔ ابن عربی کے مفسر کے لئے یہ بھی ضروری ہے کہ وہ

تصوف کے تمام مسائل کو نہ صرف سمجھتا ہو بلکہ بیان کرنیکی اتنی ہی صلاحیت رکھتا ہو جتنی

کہ ابن عربی کو اپنی زبان پر تھی۔“

سید ابوالحسن ندوی کی ابن عربی کے

نظریے پر خام تو جیہات

سید ابوالحسن لکھتے ہیں۔

ہم یہاں علامہ عبدالعلی بحر العلوم لکھنوی (م ۱۲۲۵ھ) کے رسالہ وحدۃ

الوجود کے چند اقتباسات پیش کرتے ہیں۔ مصنف علوم حکمت و اصول کے بحر زار

ہونے کے ساتھ شیخ اکبر کے نظریہ وحدۃ الوجود کے شارح و ترجمان ہیں اور ان کی

تصنیفات بالخصوص ”فتوحات مکیہ“ اور ”فصوص الحکم“ کے غواص و شادور، ان

اقتباسات سے کسی قدر شیخ اکبر کے فشاء و مراد کے سمجھنے میں مدد ملے گی اگر چہ ان میں بھی ایسے متعدد اصطلاحات اور تعبیرات آئی ہیں جن سے اہل فن اور وہی حضرات واقف ہیں جو اس سلسلے کے عارفین کی زبان و طرز بیان سے مانوس ہیں اس سے مختصر و واضح ترجمانی ہم کو نہیں مل سکی۔ اس لئے اس سے مدد لی گئی۔

”اللہ تعالیٰ کے سوا جو کچھ ہے وہ عالم شیونات و تعینات ہے۔ تمام شیونات و تعینات اس کے مظاہر ہیں۔ اور وہ ان میں ظاہر اور ساری ہے اس کی سرایت وہ نہیں جس کے حلولی قائل ہیں یا جس کا بیان اتحادی کرتے ہیں بلکہ یہ سریان مثل اس سریان کے ہے جو کہ گنتی کے اعداد میں ایک کی ہے گنتی کے تمام اعداد جزا کا بیوں کے اور کچھ نہیں عالم میں ایک ہی عین یعنی ایک ہی ذات کا ظہور ہے۔ کثرت میں وہی ظاہر ہے۔ اپنی ذات سے کثرت کا وجود نہیں ہے۔ اللہ کی پاک ذات کے وجود سے اس کا ظہور ہوا ہے۔ اللہ ہی کی ذات اس کثرت میں ظاہر ہے اللہ ہی اول ہے اللہ آخر ہے اللہ ہی ظاہر ہے اللہ ہی باطن ہے۔ اللہ ان کے شریک بنانے سے پاک ہے۔“

”اللہ تعالیٰ کے نام بغیر کسی مظہر کے ظاہر نہیں ہوتے۔ وہ مبارک نام چاہے تنزیہی ہوں چاہے تشبیہی، اب جب کہ اسماء مظاہر پر موقوف ہوئے اور بغیر مظاہر کے ان کا کمال متصور ہی نہیں ہو سکتا۔ تو اللہ تعالیٰ نے اعیان عالم کو موجود کیا۔ تاکہ وہ اعیان اس کے مظاہر ہوں اور اس کے اسماء کا کمال پوری طرح ظاہر ہو۔

اللہ تعالیٰ اپنے ذاتی کمال میں قطعاً غنی ہے لیکن اسمائی کمال کے مرتبہ میں عالم کے وجود خارجی سے غنی نہیں ہے۔ حافظ شیرازی کہتے ہیں۔

پرتو معشوق گرافتد بر عاشق چہ شد مابد محتاج بودیم او بہ ما مشتاق بود

”یعنی اگر معشوق کا سایہ اور پرتو عاشق پر پڑ گیا تو کیا بات ہوئی ہم اس کے

محتاج تھے اور وہ ہمارا مشتاق تھا۔ یہ بیان اس حدیث قدسی سے ثابت ہے۔ کنت
کنزاً مخفياً فأحبب ان اعرف فخلق الخلق میں ایک مخفی خزانہ تھا۔ میں نے
چاہا کہ میں پہچان لیا جاؤں لہذا خلق کو میں نے پیدا کیا تاکہ میرا ظہور ہو اور مخلوقات
مظہر ہو میرا اور میرے اسماء کا۔

”جو دو وجود کا قائل ہوا کہ ایک اللہ کا وجود ہے اور ایک ممکن کا تو وہ شرک
کر رہا ہے اور اس کا یہ شرک خفی ہے اور جو شخص صرف ایک وجود کا قائل ہو اور
اس نے کہا کہ وجود صرف اللہ ہی کا ہے اس کے سوا جو کچھ ہے وہ اس کے مظاہر ہیں اور
مظاہر کی کثرت اس کی وحدت کے منافی نہیں تو یہ شخص موحد ہے۔“

”تم حق کے عین نہیں ہو کیونکہ حق تعالیٰ وجود مطلق ہے اور تم مقید اور متعین
ہو اور متعین کسی طرح بھی عین مطلق نہیں ہو سکتا۔ ہاں تم اپنی حقیقت سے عین حق ہو۔
کہ حق تعالیٰ تم میں متعین ہوا ہے۔ تم اللہ کو عین موجودات میں تعین کی قید سے آزاد اور
تعین کی قید سے مقید پار ہے ہو۔ یعنی اللہ تعالیٰ کو متعین میں ظاہر دیکھ رہے ہو۔“ لا
موجود ولا الہ الا اللہ “ اللہ کے سوا نہ کوئی موجود ہے اور نہ کوئی معبود ہے“

(رسالہ ”وحدۃ الوجود“ تالیف بحر العلوم علامہ عبدالحی النزاری لکھنوی مترجم مولانا شاہ زید ابوالحسن

فاروقی مجددی شائع کردہ ندوۃ المصنفین دہلی ص ۵۶۳۹)

اس مسئلہ کا اثر شیخ اکبر کے زمانہ کے بعد اتنا ہمہ گیر بلکہ عالمگیر تھا کہ کہا جاسکتا
ہے کہ صوفیاء فلاسفہ اور شعراء میں نوے فیصد اس مسئلہ کے قائل یا اس سے مرعوب ہو کر
اس کے ہمنوا بن گئے ہیں۔ شیخ سے اختلاف کرنے والے زیادہ تر محدثین، فقہاء اور وہ
علماء ہیں جن کو علمائے ظاہر کہا جاتا ہے۔ ان میں حافظ ابن حجر عسقلانی، علامہ سخاوی،
ابو حیان مفسر، شیخ الاسلام عز الدین ابن عبد السلام، حافظ ابو زرہ، شیخ الاسلام سراج

الدین البلقینی، ملا علی قاری، علامہ سعد الدین تفتازانی، جیسے نامور علماء اور ائمہ فن تھے۔ یہ حضرات اگرچہ اپنے علم و فضل، کتاب و سنت پر وسیع اور گہری نظر اور علوم دینیہ میں تبحر کے لحاظ سے بہت فائق تھے۔ لیکن ایک دو کو مستثنیٰ کر کے اہل تصوف و حقائق کو ان میں سے کسی کا حقائق و علوم باطنی کا رمز آشنا ہونا تسلیم نہیں، اس لئے ان کی مخالفت کو ”الناس اعداء ما جہلوا“ (لوگ جس کو جانتے نہیں، اس کے دشمن ہو جاتے ہیں) کے عام اصول پر محمول کیا گیا۔

(تاریخ دعوت و عزیمت ص ۲۷۵ ج ۴)

کائنات اور اللہ کے درمیان عینیت کا ثبوت

محبت اللہ الہ آبادی جو ابن عربی کے نظریات کے مشہور شارح ہیں وہ عینیت کا اس طرح ثبوت دیتے ہیں۔

فی اثبات العینية بين الله و جميع الاشياء من ان المراد بلا هو الموجود بعلاقة ان الاله لا بد ان يكون موجود الذكر الملزوم اى الاله داريد الازم وهو الموجود فيكون معنى قولنا لا اله الا الله - لا موجود الا الله.

(کلمۃ الحق ص ۲۱۹)

”تمام اشیاء اور اللہ کے درمیان عینیت ثابت کرنے کے لئے کلمہ طیبہ میں اللہ سے مراد موجود ہے اس قرینہ سے معبود کے لئے وجود ضروری ہے پس اگر ملزوم اللہ ذکر کیا جائے اور اس سے لازم مراد لیا جائے تو کلمہ طیبہ کا خلاصہ یہ ہے کہ خدا کے سوائے کوئی دوسرا موجود نہیں ہے یعنی ہر موجود میں خدا ہے۔ اس کا کوئی غیر نہیں ہے۔“ (کلمۃ الحق ص ۲۱۹)

نوٹ: محبت اللہ الہ آبادی کا نام تمام اکابر علماء دیوبند کے سلسلہ چشتیہ صابریہ میں درج ہے۔ آپ فصوص الحکم کے شارح بھی ہیں۔ آپ کے بعض کلمہ کفریہ پر شاہ عبدالعزیز محدث دہلوی نے اپنے فتاویٰ عزیز یہ میں بھی گرفت کی ہے۔ لیکن اکابر علماء دیوبند جب یہ سلسلہ چشتیہ پڑھتے ہیں۔ تو آپ کے نام کے ساتھ بحر متہ شیخ محبت اللہ الہ آبادی کا تو سل ملا کر پڑھتے ہیں۔

الہ آبادی کی اصل عبارت ذرا دقیق ہے۔ اہل علم ذرا اپنے اذہان پر زور دے کر پڑھیں تاکہ الجھن حائل نہ ہو۔

شیخ سمنانی سے ابن عربی کی تردید

حضرت شیخ سمنانی جو اکابر اولیاء میں سے شمار ہوتے ہیں۔ جن کا ذکر جامی نے نفحات الانس میں کیا ہے۔ وہ لکھتے ہیں جب شیخ سمنانی نے فتوحات مکیہ کا مطالعہ کیا جہاں اس میں یہ لکھا تھا۔

فسبحان من اظهر الاشياء وهو عینہا

”پاک ہے وہ ذات جس نے کائنات کو اپنے وجود سے ظاہر کیا اور وہ کائنات اس کی عین تھی۔“

اس کے بعد انہوں نے اس عبارت کے نیچے لکھا اے شیخ اگر تو کسی دوسرے شخص سے یہ بات سنے کہ ابن عربی کا فضلہ تیرے وجود کا عین ہے تو کیا تو برا نہ منائے گا۔ بلکہ تو اس پر کافی ناراض ہوگا۔ پس یہ کیونکر ہو سکتا ہے کہ کائنات کی ہر گندگی اللہ کی مقدس ذات کی عین ہو سکتی ہے۔ ایسا قول تو دہری، نیچری اور ملحد فلاسفہ بھی نہیں کہتے۔
(نفحات الانس از جامی)

شیخ شطاری اور شیخ محمد غوث گوالیاری پر مجدد صاحب کی گرفت
 شیخ شطاری اور محمد غوث گوالیاری کی کتابوں میں ابن عربی کے اثر سے بعض
 کفریہ عبارتیں درج تھیں جناب مجدد صاحب نے اپنے مکتوبات میں ان پر سخت الفاظ
 کے ساتھ گرفت کی ہے قارئین کرام مکتوبات الف ثانی کا وہ مقام مطالعہ کر سکتے ہیں۔

حضرت جنید بغدادی کا مسلک

حضرت جنید بغدادی جو تیسری صدی میں تمام اکابر اولیاء کے راہنما تھے وہ
 فرماتے ہیں۔

علمنا هذا مقید بالكتاب والسنة

ہمارا مسلک اور عقیدہ کتاب و سنت کے ساتھ مقید کیا گیا ہے۔

(کلمۃ الحق ص ۲۱۵)

کلمے کی بنیادی تعبیر

مختصر کے شارح فرماتے ہیں۔

ان کلمۃ التوحید مبنی علی عرف الشارح

کلمے کا اصل مفہوم شارح علیہ السلام کی تعبیر پر موقوف ہے۔

(کلمۃ الحق ص ۲۰۶)

امام زکریا فرماتے ہیں۔

لا حاجة الى الخبر بل اصل التركيب الله لا اله مدخل لا والا

للحصر فالمسند اليه هو الله والمسند هو الا له

کلمہ طیب میں خبر کی حاجت ہی نہیں ہے بلکہ اصل ترکیب یہ ہے چونکہ یہاں خدا کی معبودیت کا انحصار مقصود ہے اور ترکیب اللہ الہ اس انحصار پر دلالت نہیں کرتی اس لئے لا اور الا اس پر حصر کی غرض سے داخل کر دیا گیا ہے پس مسند الیہ حقیقۃً اللہ اور الہ اس کی خبر ہے۔

(کلمۃ الحق ص ۲۰۷)

علماء عرب کے نزدیک کلمے کا صحیح مفہوم:

قرآن مجید چونکہ عربی زبان میں نازل ہوا تھا۔ اس لیے عہد نبوی میں تمام اہل عرب کلمے کا آساگی کے ساتھ مفہوم سمجھ لیتے تھے۔ جب اسلام عجم میں پھیل گیا تو علماء عرب قواعد عربیہ کے ساتھ کلمے کا مفہوم سمجھانے لگے۔ لہذا نحو اور بلاغت کے ذریعے اس کی تفہیم کو بہت ہی سہل کر دیا گیا۔ اس کی تلخیص یہ ہے۔
علماء عرب کلمے ”لا الہ الا اللہ“ کا اس طرح مفہوم بیان کرتے ہیں۔

اول: لا یعنی جنس کی خبر میں لفظ موجود کو مقدر مانتے ہیں۔

دوم: لفظ اللہ کو مستحق عبادت ثابت کرتے ہیں۔

سوم: لفظ الا کو استثناء کے معنی سے ہٹا کر غیر کے معنی میں لیتے ہیں۔

پس اس صورت میں کلمہ طیبہ کے یہ معنی ہوئے۔

نہیں ہے کوئی معبود لائق عبادت کے موجود غیر اللہ کے

شرح جامی میں لکھا ہے عربی میں لا یعنی جنس کی خبر اکثر محذوف ہوتی

ہے اور اکثر افعال عامہ میں سے کوئی لفظ مثل موجود یا ثابت یا کائن وہاں مقدر مانا جاتا

ہے۔ پس یہاں بھی لای کی خبر میں لفظ موجود مقدر مانا گیا ہے۔ تو معنی یہ ہوئے کہ نہیں کوئی معبود موجود مگر اللہ۔

حالانکہ اس دنیا میں بہت سے معبود موجود ہیں۔ جن کی لوگ عبادت کرتے ہیں۔ اس لئے علماء نے اللہ کو مستحق عبادت کے ساتھ مقید کر دیا ہے۔ اب یہ معنی ہوئے کہ نہیں ہے کوئی معبود لائق عبادت کے موجود مگر اللہ۔ یعنی اگرچہ معبود اور بت تو کافی موجود ہیں لیکن وہ لائق عبادت نہیں ہیں۔ یہاں اِلَّا جو حرف استثناء ہے جس کے معنی مگر ہیں۔ اگر اِلَّا کے معنی کو مگر کیلئے لیا جاتا تو یہ لازم آتا کہ معبود ان مستحق العبادات کی جماعت میں سے اللہ کو مستثنیٰ کر لیا گیا ہے۔ اس لئے یہاں اِلَّا کو استثناء کے معنی سے ہٹا کر غیر کے معنی میں لے لیا ہے۔ جس کا معنی ہے ”سوا“ تب کلمے کے یہ معنی ہوئے۔

”کہ نہیں ہے کوئی معبود لائق عبادت کے موجود اللہ کے سوا“

علماء نحو نے اِلَّا کو غیر کے معنی میں قرآن کی اس آیت سے اخذ کیا ہے۔

لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلَ اللَّهِ فَالْفَسْدُ تَا

وہ کہتے ہیں کہ اس آیت میں آلہ جمع منکور، غیر محصور ہے اور اللہ جسے ان سے مستثنیٰ کیا جا رہا ہے وہ معرفہ ہے اس لئے یہاں اِلَّا کو استثناء کے معنی سے ہٹا کر غیر کے معنی میں لیا گیا ہے اب اس آیت کا معنی یہ ہے ”اگر آسمانوں اور زمینوں میں اللہ کا غیر کوئی دوسرا معبود موجود ہوتا تو یہ نظام درہم برہم ہو جاتا ہے۔“

(شرح کافیہ ہدایت النحو)

توحید کا خالص اور صحیح مفہوم

امام ابن قیم لکھتے ہیں۔

سید العارفین حضرت جنید بغدادی جو تمام اکابر اولیاء کے سر تاج تھے۔ امام ابن قیم فرماتے ہیں آپ سے پوچھا گیا حقیقی توحید کا کیا مفہوم ہے۔ آپ نے فرمایا۔

لا یصح دعوی التوحید ولا مقامہ ولا یكون العبد موحدا الا اذا

الفراد القدیم من المحدث

(مدارج السالکین ص ۲۸۶ ج ۳)

”کوئی آدمی دعویٰ توحید میں کامل نہیں ہو سکتا اور نہ اس کا مقام معرفت کامل ہو سکتا ہے اور نہ وہ نظریہ توحید میں خالص موحد بن سکتا ہے۔ جب تک وہ قدیم ذات کو اس حادث کائنات سے علیحدہ نہ کرے۔“

یعنی جس طرح یہ کائنات پردہ عدم سے عالم شہود تک تخلیق کے لئے مجبور تھی اسی طرح اس کائنات کا ذرہ ذرہ اپنی بقاء کے لئے اس رب الغلیمین کا ہر وقت محتاج نظر آتا ہے۔

وحدة الشہود کی تشریح کی عدم ضرورت

ہم نے وحدة الشہود کی بحث کو اس کتاب میں زیادہ اس لئے نہیں چھیڑا کہ یہ نظریہ ایک وقتی ضرورت کی تکمیل تھا۔ اکبر کے دین الہی کے الحادی سیلاب نے اس وقت کفر و اسلام کے بنیادی فرق کو چونکہ ختم کر دیا تھا۔ اس لئے مجدد صاحب نے اس وقت وحدة الوجود کی ان الحادی تعبیر کی قدرے ترمیم کر کے اسے وحدة الشہود کی

اصطلاح میں تبدیل کر دیا۔ ورنہ وہ خود وحدۃ الوجود کی اصل تعبیر سے اپنی موت تک وابستہ رہے۔ حضرت شاہ اسماعیل شہید دہلوی عبقات میں لکھتے ہیں۔

شیخ بدرالدین جو امام ربانی کے خلیفہ ہیں آپ کی سوانح ”حضرات القدس“ میں لکھتے ہیں۔ حضرت مجدد صاحب فرماتے ہیں۔

”میرا آخری انکشاف یہ ہے کہ صورتیں جیسے آئینہ میں نظر آتی ہیں اسی طرح میں حق کے آئینہ میں وجود منہبط کو پار ہا ہوں۔“

(عبقات ص ۹۰)

دیکھئے یہ وہی تعبیر ہے جس طرح اعیان ثابتہ کی ابن عربی نے تشریح کی ہے اس لئے میں نے اس کتاب میں جناب مجدد صاحب کے اس وقتی اور مخصوص نظریے کو زیادہ نہیں چھیڑا۔

شرح فصوص الحكم از شيخ تاجي كا حرف اول

ولا يختلف ابن عربي عن غيره من الصوفية في استعمال كلمة الحكمة- التي يوردها في عنوان كل فص من فصوص كتابه- إلا في أنه يرى أنها الإرث الباطني الذي ورثه جميع الأنبياء والأولياء لا عن النبي محمد بل عن الحقيقة المحمدية، أو أنها العلم الذي أخذه هؤلاء جميعاً من مشكاة النبي- وهو لا يشير إلى الأنبياء والأولياء بهذين الاسمين وإنما يسميهم ﴿الكلم﴾ جمع كلمة معناها عنده الإنسان الكامل أي الانسان الذي حقق في وجوده كل معاني الكمال الإلهي، وتجلت فيه كل الصفات الإلهية فأصبح من أجل ذلك أحق الموجودات بأن يكون خليفة الله في كونه- لا في أرضه فحسب- وليست هذه الكلم سوى الأنبياء وأولياء وإن كان كل موجود من الموجودات كلمة من كلمات الله لأنه المظهر الخارجي لكلمة التكوين- ﴿قل لو كان البحر مداداً لكلمات ربي لنفد البحر قبل أن تنفذ كلمات ربي ولو جئنا بمثله مدداً﴾

(س ١٨ آية ١٠٩)

والمراد ﴿بالكلم﴾ هنا وفي سائر فصول الكتاب بوجه أخص حقائق الأنبياء والأولياء لا أشخادهم، وعلى رأسهم جميعاً ﴿الكلمة﴾ التي هي الحقيقة المحمدية- وللمؤلف نظرية خاصة في هذا الموضوع سنعرض لها في مواضعها من الكتاب-

ويذهب القيصري في شرحه على الفصوص (ص ٢) إلى أن لفظ ﴿الكلمة﴾ متصل بلفظ النفس، وكما أن الكلمات التي نتلفظ بها ليست إلا تعيينات في ذات النفس الذي يخرج من أجوافنا، كذلك ليست كلمات الله إلا تعيينات في النفس الرحماني الذي يطلق عليه متصوفة هذه الطائفة اسم جوهر الوجود- ولكن نظرية ابن عربي في الكلمة أعمق من هذا وأبعد غوراً، وهي كما سنرى نظرية معقدة تمت بصلات وثيقة إلى

نظريات أخرى في الفلسفة اليونانية والرواقية واليهودية- (راجع أيضاً مقالتي عن نظريات الاسلاميين في الكلمة بمجلة كلية الآداب بجامعة فؤاد سنة ١٩٣٢ء)

ومن خصائص «الحكمة» التي أشرنا إليها أنها تنزل على القلوب لا على العقول، هذا قال «منزل الحكم على قلوب الكلم»، وفي هذا تمييز صريح لها عن الفلسفة... هي نتاج عقلي صرف- فالقلب عند الصوفية هو محل الكشف الإلهام وأداة مرفعة المرآة التي تتجلى على صفحتها معاني الغيب-

ثم أراد المؤلف أن يذكر حكمة من هذه الحكم التي تنزل على قلوب الكلم شار إلى العلم بأحدية الطريق الأمم- والطريق الأمم في مذهبه هو الطريق واحد المستقيم الذي تؤدي إليه الأديان كلها مهما اختلفت عقائدها وتعددت مذاهبها، وليس هذا الطريق سوى وحدة الوجود ووحدة المعبود- إذ ليس في وجود سوى الله وآثاره، ولا معبود إلا هو مجلى من محالي المعبود على الإطلاق، لمحجوب على الإطلاق، الجميل على الإطلاق وهو الله- هذا هو دين الحب الذي شار إليه ابن عربي في قوله:

أدين بدين الحب أننى توجهت
ر كائبه فالدين ديني وإيماني
وفيه يقول أيضاً:

عقد الخلاق في الاله عقائداً
وأنا اعتقدت جميع ما عقده
«ممد الهمم من خزائن الجود والكرم»

المراد بالهمة الارادة وهي الاقبال بالنفس في حال جمعيتها والتوجه إلى الله التهؤ لقبول فيضه- فأحوال الصوفية أحوال إرادية لا صلة لها بالادراك العقلي النطقي، والفيض يمدهمة الصوفي لا عقله- أما المراد بخزائن الجود والكرم فقد يكون أحد أمرين:

الآول: العلم الباطن أو الغيبي الذي قال الصوفية إنه يفيض

عليهم من مشكاة خاتم الرسل، وبذلك يكون محمد صلى الله عليه وسلم أو الحقيقة المحمدية أو روح مبدأ كل كشف وإلهام ومصدر كل علم باطني، وهذه بالفعل ناحية من أحي نظرية ابن عربي في الكلمة -
 الثاني: أن المراد بخزائن الجود والكرم الأسماء الإلهية المتجلية في الموجودات اختلاف أنواعها - فمحمد يمد المخلوقات بها لأنه هو وحده المظهر الكامل جميعها - وبذلك استحق اسم عبد الله، والله اسم جامع لجميع الأسماء الإلهية ولأن محمداً أو حقيقة محمد واسطة الخلق وحلقة الاتصال بين الذات الإلهية والمظاهر الكونية - فهو بمثابة العقل الأول في الفلسفة الأفلاطونية الحديثة وبمثابة المسيح في الفلسفة المسيحية وبمثابة «المطاع» في فلسفة الغزالي - هذه أيضاً ناحية من نواحي نظرية المؤلف في «الكلمة» -

(شرح لصوص الحكم فاتحة الكتاب ص ١٦، ١٧، ١٨)

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ ۝

حرفِ آغاز

ملتِ حاضرہ میں جتنے اسلامی فرقے پائے جاتے ہیں، عجمی نظریات کے اختلاط کی وجہ سے ان کے بنیادی عقائد میں کافی کمزوری پائی جاتی ہے۔ اسلام میں توحید اور نبوت کی تفہیم میں اس کے تقدس کو اتنا ملحوظ رکھا گیا ہے۔ کہ اس میں ذرہ برابر خام تاویل بھی اس کی پوری عمارت کو منہزم کر دیتی ہے۔ ہر فرقہ اپنی معظم شخصیات کا کافی احترام کرتا ہے اور کبھی یہ بھی ہوتا ہے کہ ان کی شخصی عظمت میں کچھ غلو بھی داخل ہو جاتا ہے۔ چونکہ عقیدت کا تعلق عوام کے اذہان سے زیادہ وابستہ ہوتا ہے۔ اس لئے وہ اپنی محترم شخصیات کے خلاف ایک حرف بھی برداشت نہیں کر سکتے اور یہ بھی ایک مسلم بات ہے کہ یہ محترم شخصیات خواہ وہ کتنے ہی درجات پر فائز کیوں نہ ہوں غیر معصوم ہونے کی وجہ سے ان میں ہر قسم کی لغزش کا احتمال ہر وقت موجود رہتا ہے۔ لیکن ان کا تقدس بعض دفعہ ایسے اعزاز کا حامل ہو جاتا ہے۔ کہ بڑے بڑے صاحب علم بھی ان کی کسی اہم لغزش پر اچھی طرح گرفت نہیں کر سکتے۔ بلکہ اس کے اظہار سے بعض مصالح کی آڑ لے لیتے ہیں۔

حضرت اشرف علی تھانوی صاحب جو اپنے دور کے حکیم الامت تھے آپ نے ابن عربی کی فصوص الحکم کے بعض مقامات کی شرح لکھی ہے۔ جس کا

نام ”الحل الاقوم لعقد فصوص الحکم“ ہے۔ ابن عربی فصوص الحکم کے ایک مقام پر لکھتے ہیں کہ تمام رسول خاتم الاولیاء (ابن عربی) کی مشکوٰۃ سے علم حاصل کرتے ہیں۔ حضرت تھانوی صاحب اس مقام کی شرح کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

ابن عربی کی اس عبارت کو نقل کرتے ہوئے بھی اور اسے پیغمبروں کی نسبت لکھنے سے بھی زیادہ ہاتھ تھراتا ہے اور دل کانپتا ہے۔ لیکن رسول کے متبع ہونے کی وجہ سے ان کو کوئی برانہ کہے۔ ہاں یہ بھی ہے کہ اس کے کلام کی حقیقت کو سمجھ کر مقبول بھی نہ کرے۔

(الحل الاقوم لعقد فصوص الحکم ص ۶۴)

قارئین حضرات انصاف کریں کہ ابن عربی کی اس تحریر میں رسولوں کی عظمت کو جس طرح زخمی کیا گیا ہے اس کے اظہار سے حضرت تھانوی صاحب کے ہاتھ بھی تھرا جاتے ہیں اور ان کا دل بھی کانپنے لگ جاتا ہے۔ لیکن پھر بھی وہ ہمیں سمجھا رہے ہیں۔ گو ابن عربی کی اس بات کو کوئی قبول نہ بھی کرے لیکن اس کے باوجود اسے برانہ کہنا چاہئے۔ دیکھئے ایک طرف انبیاء کرام کی عظمت ہے اور دوسری طرف ابن عربی کا احترام ہے۔ دیکھئے حضرت تھانوی صاحب کی علمی شخصیت ابن عربی کی اس مسموم تحریر کا کس طرح تحفظ کر رہی ہے۔ اس سے صاف ظاہر ہے کہ جواذہان حضرت تھانوی کی جلالت علمی سے متاثر ہوں گے وہ ابن عربی کی ہر بات کو من و عن صحیح تسلیم کرتے جائیں گے۔

بعض آئمہ اکابر کی تحقیق یہ ہے کہ اس دور میں توحید اور مقام رسالت کی صحیح تفہیم میں جو بعض سقیم نظریات پائے جاتے ہیں۔ اس میں زیادہ تر ابن عربی کے نظریات کا دخل ہے۔ اس کا بنیادی نظریہ وحدۃ الوجود ہے۔ ابن عربی نے اس

نظریے کو اتنے عویق و دقیق انداز کے ساتھ مرتب کیا ہے۔ کہ بڑے بڑے متبحر اہل علم بھی اسے تسلیم کرنے پر مجبور ہو گئے ہیں۔ دیوبندیت اور بریلویت کے اکابرین کی اکثریت اسی نظریے کی چوکھٹ پر سجدہ ریز نظر آتی ہے۔ اہل حدیث جو اپنے آپ کو سلفی ہونے کی وجہ سے سب سے زیادہ برتر سمجھتے ہیں ان کے اکابرین کی اکثریت بھی اسی میکدے کی میخوار نظر آتی ہے۔ سید نذیر حسین محدث دہلوی، ابن عربی کو خاتم ولایۃ المحمدیہ کا مقام دیتے ہیں اور سید نواب صدیق حسن جن کی شخصیت مسلک اہل حدیث کی پوری مرغزار ہے۔ عقائد کی مشہور کتاب انتقاد الرجیح میں لکھتے ہیں۔

اعتقدنا فی الشیخ الاجل محی الدین ابن عربی و فی الشیخ

المجدد الف ثانی انهما من صفوة عباد الله ولم نلتفت الی ما قبل فیہما

(انتقاد الرجیح فی شرح العقائد الصحیح ص ۱۷۹)

ترجمہ۔ ہم شیخ الاجل محی الدین ابن عربی اور حضرت مجدد الف ثانی کے بارے میں اعتقاد رکھتے ہیں کہ یہ دونوں حضرات اللہ کے اعلیٰ مقربین میں سے تھے۔ ان دونوں حضرات کے بارے میں جو ان کے خلاف کہا گیا ہے ہم ان کی طرف قطعاً التفات نہیں کرتے۔“

(انتقاد الرجیح ص ۱۷۹)

دیکھئے نواب صاحب ان حضرات کے بارے میں اپنے عقیدہ کا کس انداز کے ساتھ اظہار فرما رہے ہیں۔ حالانکہ شیخ الاسلام ابن تیمیہ اور دوسرے آئمہ اکابر نے ابن عربی کی جس طرح تغلیط اور تھلیل کی ہے۔ ان کے پورے حقائق نواب صدیق حسن کے سامنے موجود تھے۔

ہم ہوئے کہ تم ہوئے کہ میر ہوئے اس کی زلفوں کے سب اسیر ہوئے

آپ انصاف کریں ابن عربی کی اتنی مجروح شخصیت کو نواب صدیق حسن کا علمی تقدس کس انداز سے سہارا دے رہا ہے۔ نتیجہ ظاہر ہے۔ کہ اس سہارے کے ذریعے کتنے حضرات کی سلفی تو حید زخمی ہو گئی ہوگی۔ افراط و تفریط کا مرض اعمال میں بھی ہوتا ہے۔ لیکن یہ مرض جب عقائد کے مرعزار میں داخل ہوتا ہے تو اس کے پورے سبزہ زار کو خاردار جھاڑیوں میں تبدیل کر دیتا ہے۔ علامہ احمد سعید کاظمی جو اپنے دور کے غزالی زماں کہلاتے تھے۔ وحدۃ الوجود کی ان الفاظ میں ترجمانی کرتے ہیں۔

وحدۃ الوجود کا مسئلہ یہی مسئلہ تو ایمان ہے اور یہی اسلام ہے تمام انبیاء علیہم السلام اور اولیاء کرام ہمیں یہی سبق دینے آئے تھے کہ ذات کے لحاظ سے وجود ایک ہے باقی سب تعینات اور تشخصات اس کے اعتبارات ہیں بے رنگ وہی ایک ذات ہے۔ باقی اس کے رنگ ہیں۔ بے صورت ایک ہے باقی سب اس ذات کی صورتیں ہیں اور یہی ہمارا کلمہ ہے۔
(مناقب کاظمی مکتبہ اسلامیہ رضویہ ص ۱۵۱)

اس میں علامہ کاظمی نے مختصر الفاظ میں چند باتوں کی اچھی طرح تصریح کر دی ہے۔

- ۱۔ وحدۃ الوجود کا نظریہ پورا اسلام ہے
- ۲۔ وحدۃ الوجود کے نظریے کی جس طرح تعبیر بیان کی گئی ہے۔ ہمارے کلمے کی تفہیم بھی وہی ہے۔

۳۔ تیسری اہم بات یہ ہے کہ تمام انبیاء کرام جس تو حید کے لئے مبعوث فرمائے گئے تھے وہ تو حید یہی تھی جو ابن عربی کے نظریے میں بیان کی گئی ہے اور اسی تو حید کو تمام اکابر اولیاء لوگوں میں پھیلاتے رہے تھے۔ ہم تو پہلے یہ سمجھتے تھے

کہ وحدۃ الوجود صرف ابن عربی کا ایک اختراعی نظریہ ہے۔ لیکن علامہ کاظمی صاحب نے ایک بڑی علمی چیز کا انکشاف کیا ہے کہ وحدۃ الوجود ایک ایسا عظیم نظریہ ہے کہ تمام انبیاء کرام اسی نظریے کی تعلیم کے لئے مبعوث فرمائے گئے تھے۔ علامہ کاظمی صاحب ایک جید عالم ہیں، ہم حیران تھے کہ وہ ایسی عظیم بات تنہا اپنی ذمہ داری کے ساتھ کس طرح کہہ سکتے ہیں۔ اس کے بعد ہمیں معلوم ہوا کہ اس سے صرف علامہ کاظمی ہی منفرد نہیں ہیں بلکہ بعض دوسری عظیم شخصیات کا بھی یہی نظریہ ہے کہ تمام انبیاء کرام اسی نظریے کو صحیح سمجھتے تھے۔ اور کلمے کی تفہیم میں اسی نظریے کی ترجمانی کر کے اپنی امتوں کو دعوت دیتے تھے۔ علامہ محمد فضل حق خیر آبادی جو معقولات میں امامت کا درجہ رکھتے تھے اور سرزمین ہند کے اکابرین علماء میں شمار ہوتے تھے۔ آپ نے نظریہ وحدۃ الوجود میں ایک علمی پایہ کی کتاب لکھی ہے۔ جس کا نام الروض الموجود ہے۔ اس میں آپ لکھتے ہیں کہ

وجود باری تعالیٰ کی معرفت دعوت و رسالت پر موقوف نہیں ہے۔ بلکہ عقل صانع عالم کے مظاہر فیض وجود کی روشنی میں وجود صانع کے علم کے لئے کافی ہے لیکن معارف دینیہ اور عقائد یقینیہ ہیں۔ جن کے علم کے لئے صرف عقل کافی ہے۔ ضروری ہے کہ دلالت عقلی سے نوامیس الہی اور دلائل قدسیہ بھی جن کو انبیاء کرام لائے ہیں ان سے بھی مدد لی جائے۔ تاکہ عقل و نقل کے مطابق اور حکمت و شرع کے تعاون سے اطمینان قلب اور قوت ایمان حاصل ہو۔ قرآن مجید میں انبیاء اور رسولوں کے تذکرے میں بیان کیا گیا ہے۔ جب انہوں نے اپنی اپنی امتوں کو مخاطب کرتے ہوئے فرمایا کہ

”ما لکم من الہ غیرہ“ اس آیت کا صریح مدلل اللہ تعالیٰ کے سوا مطلقاً ہر الہ

کی نفی ہے چاہے وہ الہ باطل ہو یا الہ حق ہو اور یہی توحید و جود ہے جو تشبیہ اور تزیہ کے

درمیان جامع ہے اگر انبیاء علیہم السلام صرف تنزیہ کے قائل ہوتے اور توحید و جود کی کے منکر ہوتے تو مندرجہ بالا ارشاد کی بجائے وہ امتوں کو اس طرح فرماتے مالکم من الہ حق غیرہ اور یہ گمان نہیں کیا جاسکتا کہ انبیاء کرام نے اللہ کے سوا کسی اور الہ حق کی ہی نفی فرمائی ہے۔ خصوصاً جبکہ اس آیت میں نکرہ حیز نفی ہیں واقع ہوا ہے۔ اس لئے عموم کا فائدہ دے رہا ہے۔

(الروض المجود ص ۴۶)

علامہ خیر آبادی چونکہ ایک متبحر عالم تھے اس لئے ان کی اس عبارت میں بھی وہی علمی انداز پایا جاتا ہے۔ اہل علم اچھی طرح سمجھ سکتے ہیں کہ علامہ خیر آبادی اس میں چند باتیں ثابت کر رہے ہیں۔

۱۔ معرفت الہی کے لئے صرف عقل ہی کافی ہے۔ اس کی تفہیم رسولوں کی رسالت میں موقوف نہیں ہے۔ ہاں قلبی طمانیت کے لئے ان کی حکمت و شرع کا تعاون بھی ضروری ہے۔

۲۔ ہر رسول کی دعوت میں اس طرح کہا گیا ہے۔ مالکم من الہ غیرہ جبکہ اس آیت میں نکرہ حیز نفی میں واقع ہوا ہے۔ اور یہی توحید و جود ہے کہ حقیقت میں ہر الہ اللہ ہے اور یہی وہ توحید ہے جس کی طرف تمام رسول دعوت دیتے رہے ہیں۔

اگر یہ حضرات اس نظریے کو صرف اکابر صوفیہ تک محدود رکھتے تو پھر بھی اتنا نقصان نہ تھا لیکن بڑے ظلم کی بات یہ ہے کہ انہوں نے اس میں تمام رسولوں کو ملوث کر کے مقام نبوت کی پوری عمارت کو ہی تباہ کر دیا ہے۔ بس یہی صد مات ہیں جو ہمیں اس نظریے کے انہزام کیلئے مجبور کر رہے تھے۔ اس لئے ہم نے

کوشش کر کے حقائق کے تیز نشتروں سے ابن عربی کے اس قصر آحر کو اچھی طرح ریزہ ریزہ کر دیا ہے۔

یہ دور اپنے براہیم کی تلاش میں ہے صنم کدہ ہے جہاں لا الہ الا اللہ

وحدة الوجود کے نظریے میں کلمہ طیبہ کا مفہوم

جو صوفیہ مشائخ اور اکابر علماء عقیدۂ وحدة الوجود کے نظریے سے منسلک ہیں وہ حضرات کلمہ طیبہ کی اپنے عقیدے کی مطابق اس طرح تشریح کرتے ہیں غزالی دوران علامہ سید احمد سعید کاظمی فرماتے ہیں۔

وحدة الوجود کا مسئلہ تو عین ایمان ہے تمام انبیاء کرام اور اولیاء یہی سبق دینے آئے تھے اور یہی ہمارا کلمہ ہے۔ لا حرف نفی ہے۔ الہ منفی الاحرف مستثنیٰ ثبت اللہ استثناء مثبت جس چیز کی لافنی کر رہا ہے الانے اس کا اثبات کیا ہے۔ تو کلمہ شریف کا معنی یہ ہوا۔

(۱) لا معبود الا اللہ (۲) لا مطلوب الا اللہ (۳) لا مقصود الا اللہ.

(۴) لا موجود الا اللہ.

یعنی اللہ کے سوا کوئی معبود مطلوب، مقصود اور موجود نہیں ہے۔ ان میں فرق صرف اتنا ہے کہ اس میں پہلا معنی عوام کے لئے ہے اور دوسرا معنی خواص کے لئے ہے اور تیسرا معنی خاص الخصاص افراد کے لئے ہے اور چوتھا معنی مقربین کے لئے۔ ایمان کا دار و مدار کلمے کے پہلے مفہوم پر ہے اور اصلاح کا دار و مدار دوسرے مفہوم پر ہے اور سلوک کا دار و مدار کلمے کے تیسرے مفہوم پر ہے اور وصول اور تقرب کا دار و مدار کلمے کے چوتھے یعنی لا موجود الا اللہ پر ہے۔

وحدۃ الوجود کا انکار کلمہ شریف کا انکار ہے امت محمدیہ ﷺ اس پر متفق اور متحد ہے صرف بعض لوگوں نے حسد اور عناد کی وجہ سے وحدۃ الوجود سے انکار کیا ہے ورنہ تمام صحابہ کرام اہل بیت عظام تمام صوفیہ اولیاء اور علماء شاہ ولی اللہ محدث دہلوی، شاہ عبدالعزیز محدث دہلوی اور ان کا سارا خاندان اور حضرت شاہ عبدالحق محدث دہلوی حتیٰ کہ تمام اکابر علماء دیوبند حضرات بھی اسی وحدۃ الوجود کے قائل ہیں۔ (مناقب کاظمی ص ۱۵۱)

ظاہر ہے کہ عوام میں تو یہاں بوٹا، فتح دین ماشکی، عارف لوہار اور چودھری جلال سنگیدہ جیسے لوگ ہی شمار ہو سکتے ہیں۔ چونکہ یہ لوگ ناقص درجے میں شمار ہوتے ہیں۔ تو انہیں جس درجے کا کلمہ دیا گیا ہے ظاہر ہے کہ وہ کلمہ بھی دوسروں کی نسبت کافی کم درجے کا ہوگا۔ صحابہ کرام اہل بیت عظام صوفیہ اور اکابر علماء چونکہ یہ سارے حضرات مقربین میں شامل ہیں اس لئے وہ کلمے کے چوتھے درجے لا موجود الا اللہ کے تو اہل ہو سکتے ہیں۔ لیکن جو کلمہ ناقص عوام کے لئے منتخب کیا گیا ہے یہ حضرات قطعاً اس کے مفہوم سے تقرب حاصل نہیں کر سکتے۔ اس کے بعد آپ خود ہی اپنے دماغ کے دریچوں کو کشادہ کر کے دیکھیں کہ یہ حضرات کلمے کی کس توحید کے ذریعے اللہ کا تقرب حاصل کرنا چاہتے ہیں۔ کیونکہ لا موجود الا للہ کی تفہیم میں جب اللہ کے سوا تمام چیزوں کے وجود کی نفی ہو جائے گی تو پھر عابد کون ہوگا جو اس حقیقی معبود کی عبادت کرے گا اور مسائل کون ہوگا جو محتاج بن کر اللہ کے آگے دعا مانگے گا ابن عربی فصوص الحکم میں کہتا ہے۔

فیالیت شعری من یکون مکلفا و ما ثم الا اللہ لیس سواہ
(فصوص الحکم)

اے کاش مجھے یہ معلوم ہوتا کہ یہاں عبادت کا کون مکلف ہے اسلئے کہ یہاں تو اللہ کے سوا کسی اور کا وجود ہی نہیں ہے۔ اختلاف کے باوجود ویسے تو ہم تمام مسالک کے اکابرین کا کافی احترام کرتے ہیں۔ لیکن علامہ کاظمی صاحب کے احترام کو بعض وجوہ سے زیادہ ملحوظ رکھتے ہیں۔ وہ اس لئے کہ وہ بعض علمی مقام میں کافی انصاف کے ساتھ کام لیتے ہیں۔ آپ کی اس تحریر میں دیکھ لیجئے وہ اگرچہ دیوبند کے اکابرین کے ساتھ کافی اختلاف رکھتے ہیں لیکن اپنی اس تحریر میں جہاں وجودی توحید کے اعلیٰ تقرب کو بیان فرما رہے ہیں۔ اس تقرب کی اعلیٰ مقام توحید میں دیوبند کے اکابرین علماء کو بھی ساتھ ہی شامل کر رہے ہیں۔ اس سے معلوم ہوا جب بریلوی اور دیوبندی حضرات ایمانی تقرب میں دونوں اونچے مقام کے حامل ہیں۔ تو ان کے بعض فروعی مسائل کے اختلاف کی کیا حیثیت باقی رہ جاتی ہے۔ اس کے بعد آپ دیکھیں کہ جس کلمے پر انسان کی ابدی نجات موقوف ہے۔ ان قدسی حضرات کے نزدیک کلمہ طیبہ کا طیب مفہوم کیا ہے۔

شیخ عبدالرحمن لکھنوی نے توحید وجودی کی تحقیق میں ایک علمی کتاب لکھی ہے جس کا نام کلمۃ الحق ہے۔ اس میں انہوں نے ثابت کیا ہے کہ کلمے کا اصل صحیح مفہوم وہی ہے جسے وجودی صوفیہ بیان کرتے ہیں۔ جو لوگ اس مفہوم کو قبول نہیں کرتے وہ حقیقت میں گمراہ ہیں۔ ان کے انداز بیان میں چونکہ کافی شدت پائی جاتی ہے۔ اس لئے پیر مہر علی شاہ صاحب گولڑوی نے ان کے بعض مقامات پر گرفت کی ہے اس کا نام ہے تحقیق الحق فی کلمۃ الحق اس میں آپ فرماتے ہیں۔

شیخ عبدالرحمن لکھنوی فرماتے ہیں کہ پس کلمہ طیبہ میں اللہ سے مراد ہر قسم کے اصنام

ہیں اس کی دلیل استغراق ہے جس میں امکان کا قرینہ پایا جاتا ہے پس لا الہ الا اللہ کا
معنی یہ ہوا کہ نہیں کوئی شئی اصنام میں سے غیر اللہ (کلمۃ الحق)

اس کے بعد پیر گوڑوی صاحب فرماتے ہیں کہ میں نے جو اپنی کتاب
میں شیخ لکھنوی کے بعض مقام پر گرفت کی ہے اس سے توحید و جود کی کابل
نہیں ہے کیونکہ توحید و جود تو کالمین اولیاء کی معتقد بہ ہے۔

(تحقیق الحق فی کلمۃ الحق مطبوعہ گوڑہ ص ۷۹، ۸۰)

دیکھئے اس میں گوڑوی صاحب نے سید لکھنوی کے نزدیک جو کلمہ کا
مفہوم تھا اس کی بھی تصریح کر دی ہے۔ کہ وہ کہتے ہیں کہ لا الہ الا اللہ کا معنی یہ
ہے کہ اصنام میں سے کوئی شئی بھی غیر اللہ نہیں ہے۔ پھر اس کے بعد فرماتے ہیں
کہ میں شیخ لکھنوی کی توحید کا واضح ابطال اس لئے نہیں کرتا کہ یہ کالمین اولیا کا
ایمانی عقیدہ ہے۔ اس میں آپ حضرات خود ہی اندازہ کر سکتے ہیں کہ پیر گوڑوی
صاحب اپنی تائید کے ساتھ اس کلمہ طیبہ کی وجودی تفہیم کو کس طرح قبول فرما رہے
ہیں۔ اس کے بعد جو ان کے متوسلین پر اثر ہوگا۔ ہم اس بارے میں کچھ بھی عرض
نہیں کر سکتے۔ بس یہی کہ ہم کلمہ طیبہ کی اس وجودی تفہیم کی ہمیشہ تردید ہی کرتے
رہیں گے۔

حضرت تھانوی صاحب کلمہ لا موجود الا اللہ کی وجودی تفہیم کی اس
طرح تشریح بیان فرماتے ہیں۔

اگر شیخ ابن عربی نے یہ قول کیا ہے لا موجود الا اللہ تو یہ کلمہ ایسی حالت میں
کہا ہوگا جب ان کی نظر میں سب کائنات مضحل ہو گئی ہوگی اور جبکہ وہ اس وقت اپنے قلب
سے حق تعالیٰ کا مشاہدہ کیا ہوگا۔ پس وجود کے اسی اضمحلال کو عدم کے مشابہہ دیکھ کر ساری

کائنات کے وجود کی نفی فرمادی ہوگی۔

(تنبیہ الطربی فی تنزیہ ابن عربی ص ۴۷)

دیکھئے حضرت تھانوی صاحب اپنے دور کے حکیم الامت کہلاتے تھے لیکن آپ جو ابن عربی کے اس قول کی تاویل فرما رہے ہیں جی تو چاہتا ہے کہ اس سنہری تاویل کی نیاز میں ایک بکرے کی خیرات کردی جائے۔ بس ہم ان سے ادباً یہ پوچھنا چاہتے ہیں ابن عربی نے جس وقت حق تعالیٰ کا مشاہدہ کیا ہوگا۔ اور اس مشاہدے کے اثر سے ان کی نگاہ سے ساری کائنات مضحل ہوگئی تھی۔

آپ یہ بتلائیں جب مشاہدہ ختم ہو گیا ہوگا پھر تو ساری کائنات اپنی سابقہ اصل حقیقت کے ساتھ موجود ہوگئی ہوگی اور اس کے بعد آپ کا یہ قول لا موجود الا اللہ بھی بے معنی ہو جائے گا۔

اس کے بعد ابن عربی کے اس محدود کشفی تخیل کو کلمہ طیبہ کے بنیادی مفہوم میں ڈھال دینا کیا یہ صریح تحریف نہیں ہے۔

دوسرا عرض یہ ہے کہ حق کے مشاہدے کے وقت جو ایک عارف کے ذہن سے ساری کائنات مضحل ہو جاتی ہے اور اس کی زبان سے بے ساختہ نکل جاتا ہے لا موجود الا اللہ۔ پھر اس کشفی قول پر کلمے کی پوری تفہیم کو تبدیل کر دیا جاتا ہے۔ سوال یہ ہے کہ اگر مشاہدہ حق کے بعد کائنات کے اس اضمحلال کو کوئی کمال سمجھا جائے تو آنحضرت ﷺ جو تقرب الہی میں سب سے زیادہ کمال کے حامل ہیں۔ کیا مشاہدہ حق کے بعد ان کے سامنے بھی اسی طرح ساری کائنات مضحل ہو جاتی تھی۔ اگر ایسا ہوتا تو آپ بھی اسی وقت فوراً فرماتے

لا موجود الا اللہ اس سے معلوم ہوا کہ جس مشاہدہ حق کے بعد ساری کائنات مضحل ہو جاتی ہے وہ ایک نہایت ہی خام کشفی تخیل ہے جس کا درجہ شرعاً ایک خس کے برابر بھی نہیں ہے۔

کلمے کی عارفانہ تفہیم

حضرت جامی جو اپنے دور میں ثانی ابن عربی کے نام سے مشہور تھے اپنی کتاب سلسلۃ الذہب میں لکھتے ہیں۔

قال بعض کبراء العارفين معنى لا اله الا الله ليس شئ مما يدعى

الها غير الله

یعنی جس کسی شئی کو بھی ہم الہ کہتے ہیں وہ اللہ کا حقیقت میں غیر نہیں

ہے۔

معنی لا الہ الا اللہ

کا نچہ خواند شرکان خدا

نیست ان در حقیقت الا حق

کہ بود عین ہستی مطلق

(سلسلۃ الذہب جامی مطبوعہ ولکھنؤ ۱۲۴۰ء)

ترجمہ۔ عارف حق کے نزدیک لا الہ الا اللہ کا مفہوم یہ ہے کہ مشرکین اپنے جن بتوں

کو الہ کہتے تھے اگرچہ وہ فرط جہل اور غمی سے ان کو ایسا سمجھتے تھے مگر درحقیقت وہ صحیح کہتے

تھے۔ اس لئے خواہ ان کے بت ہوں یا اور کوئی چیز حقیقت میں اس ہستی مطلق کی عین

ہیں۔ ان دونوں کے درمیان صرف تقید اور اطلاق کا فرق ہے۔

(سلسلۃ الذہب ص ۴۴)

خواجہ حافظ انور علی مجددی محمودی جو تصوف میں ایک وقیع مقام رکھتے ہیں۔ اپنی کتاب ”قانون عشق“ میں لکھتے ہیں۔

صوفیہ کرام کے نزدیک دوسرا گروہ علماء ظاہر کا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ کلمہ میں اللہ کا مطلب ہے کہ جس کی شرع نے عبادت کا حکم دیا ہو۔ پس کلمہ طیبہ کے یہ معنی ہیں کہ ”اللہ کے سوا دوسرا کوئی برحق معبود نہیں ہے۔“ کلمے کے اس معنی کو اولیاء کرام کی ایک جماعت کئی وجہ سے غلط کہتی ہے۔ ایک تو اس میں تاویل بعید ہے کلمے کی اصل عبارت اس مفہوم سے ابا کرتی ہے۔ کیونکہ سب سے پہلے اس کلمے کا خطاب کفار سے کیا گیا تھا اور یہ نہیں ہو سکتا کہ آپ ﷺ ان کو ماول مفہوم میں خطاب فرماتے اس سے معلوم ہوا کہ علماء ظاہر نے جو کلمہ میں اللہ کا ماول مفہوم بیان کیا ہے وہ صحیح نہیں ہے۔

(قانون عشق ص ۲۲۰ ج ۲)

اس سے معلوم ہوا صوفیہ وجودیہ اور علماء ظاہر کے کلمے میں مفہوم کے لحاظ سے کتنا عظیم فرق پایا جاتا ہے۔ اسلام کے کلمے میں معبودان باطلہ کی عبادت کو شرک فی التوحید کہا گیا ہے اور صوفیہ وجودیہ کے نزدیک کلمے کا مفہوم یہ ہے کہ ان بتوں اور اللہ کے درمیان صرف تقید اور اطلاق کا فرق ہے اس لئے ان کی عبادت بھی عین اللہ کی عبادت ہے۔ محمود شبستری جو وجودی نظریات کے ایک مسلم امام ہیں۔ اپنی کتاب گلشن راز میں فرماتے ہیں۔

چو کفر و دین بود قائم بہ ہستی شود توحید عین بت پرستی

جب کفر اور اسلام اعراض ہونے کی وجہ سے اس ہستی کے ساتھ قائم ہیں۔ تو اس کے بعد بت پرستی کو بھی عین توحید سمجھا جائے گا۔ (گلشن راز ص ۵۰)

ای ایچ ون فیلڈ جو یورپ میں ابن عربی کے نظریات کے مشہور سکالر

تھے مکش راز کے ترجمے میں اس شعر کا مفہوم اس طرح بیان کرتے ہیں۔

(i) Since Infidelity and faith are both based on Being. Idol worship is essentially unification

(Page 83)

مغلق انداز اور مباحث میں معنوی اشتراک

ارباب بصیرت اچھی طرح جانتے ہیں وحدۃ الوجود کے مباحث کو نہایت ہی مغلق انداز میں بیان کیا گیا ہے۔ دوسرا اس کی ہر ہر جزئی بحث میں ایک دوسرے کے ساتھ گہرا معنوی اشتراک پایا جاتا ہے۔ اس لئے اس کی کسی بحث سے صرف ایک نتیجہ نہیں نکلتا۔ بلکہ ان میں کئی عنوان یک جا جمع ہو جاتے ہیں۔ اس لئے ہم ان اوراق میں تالیفی اسلوب کو ملحوظ نہیں رکھ سکے بلکہ اس نظریے سے متعلق جو تحریر بھی سامنے آتی گئی ہم اسی طرح بلا ترتیب اسے ترتیم کرتے چلے آئے ہیں۔

دوسرا ہم نے اس میں تطویل کی بجائے اختصار کو ملحوظ رکھا ہے۔ لہذا اس بحث میں اتنے ہی علمی اقتباس کافی ہیں۔ اس لئے قارئین حضرت ان عبارتوں کی تلاوت کی بجائے تفہیم کی گہری سوچ کے ساتھ مطالعہ کریں۔

ورنہ در دیر بسیار بود

☆☆☆

وحدة الوجود کا نظریہ جس کی تردید عین فرض ہے

ابن عربی کے فلسفہ وحدة الوجود میں اس کائنات کو اللہ کا عین اور
ہو الکمل سمجھا جاتا ہے۔ اس لئے اس کائنات میں جتنی مخلوق موجود ہے۔ اس کی
ہر نوع پر بھی اللہ کا اطلاق ہو سکتا ہے۔ مسیحیت اور وحدة الوجود کے نظریے میں
صرف اتنا فرق ہے کہ مسیحی علماء اپنے نظریے میں صرف تین خدا مانتے ہیں لیکن
وحدة الوجود کے نظریے میں اتنی وسعت ہے کہ اس کی ہر مخلوق پر خدا ہونے کا
آساںگی کے ساتھ اطلاق ہو سکتا ہے۔ اس نظریے کی اس قبیح تعبیر کی وجہ سے مفسر
امام ابو حیان اپنی تفسیر بحر المحیط میں فرماتے ہیں۔

والود علی النصاری والقائلین بالوحدة الوجود وهو علم من

اصول الدین

(تفسیر بحر المحیط عند قولہ تعالیٰ لقد کفر الدین.....)

مسیحیت کے نظریہ تثلیث اور وہ حضرات جو وحدة الوجود کا نظریہ رکھتے ہیں۔ ان
کی تردید کرنا دین کے اہم اصول سے تعلق رکھتا ہے۔
محدث ملا علی قاری فرماتے ہیں۔

فی الواجب علی الحکام فی دار الاسلام احراق کتبہم الموالفة

فی الوحلة الوجود ویتعین علی کل احد من العلماء ان مبین فساد

شقاقہم فان سکوت العلماء واختلاف الآراء صار سببا لہذا الفتنة وسائرہ
انواع البلاء

(جلاء العینین فی محاكمة لآحمدین ص ۳۵)

اسلامی مملکت کے حکام پر واجب ہے کہ وحدۃ الوجود کے نظریے میں جتنی کتابیں
لکھی گئی ہیں ان کو جلادیا جائے اور ہر عالم دین پر فرض ہے کہ اس نظریے کے ضرر آ میز نتائج
کو کھول کھول کر بیان کریں۔ وحدۃ الوجود کے فتنے کے پھیلنے کی وجہ یہ ہے کہ اس پر بڑے
بڑے علماء کا سکوت اور اس بارے میں ان کی مختلف آراء اس نظریے کی اچھی طرح آبیاری
کرتی رہی ہے۔

حضرت امام شعرانی فرماتے ہیں۔

ولا نعلم احداً من طوائف الکفار اعتقد اعتقاد وهو لاء فان طائفة
من النصراری قالت المسيح ابن الله وكفرهم القوم الاخرون وطائفة من
اليهود قالت عزير ابن الله وكفرهم القوم الاخرون فلم يجعلوا الوجود
عين الله

(لطائف المنن از امام شعرانی ص ۸۸ ج ۲)

ہمیں معلوم نہیں ہے کہ کفار کے کسی فرقے نے ان وجودی حضرات کی
طرح اپنا عقیدہ وضع کیا ہو۔ نصاریٰ صرف یہی کہتے ہیں کہ حضرت عیسیٰ ابن اللہ
ہے۔ لیکن ان کے مخالفین یہود وغیرہ ان کے اس نظریے کی تکذیب کرتے ہیں۔
اسی طرح یہودی کہتے ہیں کہ حضرت عزیر ابن اللہ ہے۔ لیکن ان کے مخالفین بھی
ان کے اس نظریے کی تکذیب کرتے ہیں۔ دیکھئے ان کے عقیدے میں صرف
حضرت عیسیٰ علیہ السلام اور حضرت عزیر علیہ السلام کی اللہ کے ساتھ عینیت

ثابت ہو رہی ہے۔ لیکن یہ کفار ابن عربی اور مشائخ وجودیہ کی طرح کائنات کو اللہ کا عین نہیں بناتے۔

(لطائف الحسن)

یہی امام شعرانی اپنی دوسری کتاب میں لکھتے ہیں کہ حضرت جنید بغدادی جو تمام اکابر اولیاء کے امام مانے جاتے ہیں۔ وہ فرماتے ہیں۔

كان يقول الجنيد لو كنت حاكما لضربت عنق من سمعة يقول
لا موجود الا الله لان الظاهر كلامه نفى غير الله وهدم احكام الشريعة
كلها.

(ایواقیت والجواہر امام شعرانی ص ۹۳ ج ۲)

حضرت جنید بغدادی فرماتے ہیں اگر میں اس وقت ملک کا حاکم ہوتا پھر جس ولی سے سنتا کہ وہ لا موجود الا اللہ کا عقیدہ رکھتا ہے۔ میں اس کا سر قلم کر دیتا۔ کیونکہ لا موجود الا اللہ کے ظاہری مفہوم سے اللہ کے ساتھ ساری کائنات کی نفی ثابت ہو رہی ہے اور اس عقیدے سے تو پوری شریعت کی عمارت منہدم ہو جاتی ہے۔

(ایواقیت ص ۹۳ ج ۲)

شیخ محدث محمد بن ابی جمرہ فرماتے ہیں۔

لو قدرت ان اقتل من يقول لا موجود الا الله فعلت و من شرط
الاله ان يكون قادراً على كل شيء فكيف يقول انا عين الله وهذا من اضل
الضلال

(طبقات الکبریٰ امام شعرانی ص ۱۳۸ ج ۲۰)

اگر میں طاقت رکھتا تو جو ولی لا موجود الا اللہ کہتا ہے میں اسے قتل کر دیتا۔

کیونکہ اللہ تو اس اللہ کو کہتے ہیں جو ہر چیز پر قدرت اور اختیار رکھتا ہو اور ولی یہ کہتا ہے کہ میں اللہ کا عین ہوں تو اب اس ولی پر اللہ کا اختیار کہاں رہا۔ جبکہ وہ خود خدا بن رہا ہے اور یہ بدترین عقیدہ ہے۔

تصوف اور صوفیہ کی اصطلاح اسلاف کے خلاف ہے

تصوف اور صوفیہ کے ظاہری الفاظ ترجمانی کر رہے ہیں کہ قرن اول کے پارسا لوگوں پر یہ الفاظ استعمال نہ ہوتے تھے۔
شیخ علی الخواص فرماتے ہیں۔

ولم يكن هذا الامر في الاشياخ الذين قبلهم انما هو زهد والورع
واتباع السنة النبوية

(بحر المورود از شعرانی ص ۱۵۵)

ان صوفیہ حضرات سے پہلے جتنے صالحین لوگ گزرے ہیں ان میں کوئی صوفیہ کے نام سے مشہور نہ تھا۔ بلکہ وہ زہد و ورع اور اتباع السنۃ کی وجہ سے زیادہ مشہور تھے۔
محدث صدیق حسن لکھتے ہیں۔

وكان السلف يسمون اهل الزهد والورع والتقوى ثم حدث بعد
ذلك اسم الصوفية والفقراء وهذا عرف حادث

(انتقاد الرجب ص ۳۰۰)

اسلاف حضرات میں جتنے پارسا لوگ موجود تھے وہ زہد و ورع اور تقویٰ کے نام سے زیادہ مشہور تھے۔ اس کے بعد جو لوگ زہد و ورع کے حامل ہوتے تھے ان کے لئے

صوفیہ اور فقراء کی اصطلاح وضع کر لی گئی۔ یہ اصطلاح ایک جدید بدعت تھی۔ جو بعد میں کافی شہرت پکڑ گئی۔

ابتداء میں ان لوگوں کی پارسائی صرف زہد و ورع کے عمل تک محدود تھی۔ جب ان لوگوں نے عجمی نظریات کے اختلاط سے توحید کے معارف میں غور و خوض کرنا شروع کر دیا۔ تو رفتہ رفتہ قرآن کے نظریہ الہیات سے دور ہوتے گئے۔





وحدت الوجود کے بنیادی اصول

جن اصولوں پر وحدۃ الوجود کے نظریہ کی تعمیر کی گئی ہے اس کے بنیادی
ستون دو ہیں

۱۔ اعیان ثابتہ ۲۔ وجود مطلق

امام ابن تیمیہ فرماتے ہیں۔

اسلام میں جتنے باطل نظریات موجود ہیں۔ ان میں سے جس نے
اسلام کو سب سے زیادہ نقصان پہنچایا ہے۔ وہ ابن عربی کا نظریہ وحدۃ الوجود
ہے۔

فمن اضرها علی الاسلام الفرقه القائلة بوحدة الوجود

(مقدمہ بغیۃ المرئاد ص ۴)

جب تک علمی حقائق کے ساتھ وحدۃ الوجود کے ان دو ستونوں کو منہدم
نہ کیا جائے، ہم اس دور میں نظریہ توحید کا اچھی طرح تحفظ نہیں کر سکتے۔ ہم پہلے
ان دو ستونوں کی مختصر تشریح کرتے ہیں اس کے بعد ان پر علمی تنقیح کریں گے۔

۱۔ اعیان ثابتہ

ڈاکٹر میر ولی الدین پی ایچ ڈی جو اس نظریے کے محقق سکالر ہیں وہ لکھتے ہیں:-

ہمارا یقین ہے کہ حق تعالیٰ موجود ہیں اور وہ عالم مطلق بھی ہیں عالم کیلئے علم۔ اور علم کیلئے اس کا معلوم ضروری ہوتا ہے۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ اپنے افکار کے بھی عالم ہیں اور یہی افکار اس کے علم کے معلوم بھی ہیں علم بغیر معلومات کے ویسے ہی محال ہے۔ جیسے قدرت بغیر مقدرات کے۔ حق تعالیٰ چونکہ ازل سے عالم ہیں لہذا ان کے معلومات بھی ازلی ہیں علم حق تعالیٰ کی صفت ہے اس لئے ان کی ذات سے علم کا انفکاک ناممکن ہے۔ صوفیہ وجودیہ حق تعالیٰ کے معلومات کو اعیان ثابتہ یا صور علمیہ کہتے ہیں۔ تخلیق کا تعلق ارادہ سے ہے اور تخلیق ارادے کا عمل ہے اس لئے حق تعالیٰ کا ارادہ ان کے علم کے تابع ہوتا ہے اب تخلیق نام ہے کہ حق تعالیٰ کے معلومات یا اعیان ثابتہ خارج میں منکشف ہو گئے ہیں اور جنہی چیزیں خارج میں منکشف ہو رہی ہیں وہ بحیثیت معلوم ہونے کے علم الہی میں ازل سے موجود ہیں ان ہی معلومات الہیہ کا جب خارج میں تحقیق ہوتا ہے ان کا نام کائنات کی مخلوق ہے۔

(قرآن اور تصوف ڈاکٹر میر ولی الدین)

عبدالکریم جلی لکھتے ہیں۔

والمعلوم يتعلق بالعلم الا لہی فهو قديم لان العلم لا يكون علما

الا اذا كان له معلوم

”چونکہ معلوم کا تعلق علم الہی کے ساتھ ہے اس لئے معلومات الہیہ قدیم ہیں جب

تک علم کے ساتھ اس کے معلوم کا تحقق نہ ہو وہ علم۔ علم نہیں ہو سکتا“

(الانسان الکامل صفحہ ۶۰)

یعنی کائنات کی وہ تمام جزئیات اور وہ تمام اشیاء جن کو سطح وجود پر ایک نہ ایک دن پیدا ہونا تھا وہ پہلے ہی سے اللہ کی صفت علم میں مکمل شکل میں ثابت اور متحقق تھیں ابن عربی کے نزدیک ان کی حیثیت ایسے اٹل قانون کی ہے اگر اللہ تعالیٰ چاہے بھی تو ان اعیان ثابتہ میں کوئی رد و بدل نہیں کر سکتا۔ کُن کا حکم انہی اعیان ثابتہ پر ہوتا ہے اور یہی کُن کی مامورات ہیں اگر شیء معدوم محض ہے تو کُن کا خطاب باطل ہوگا اس لئے ضروری ہے کہ شیء کو ثابت فی العلم مانا جائے۔

اور یہ بات بھی اچھی طرح ذہن نشین ہونی چاہئے کہ عدم محض سے اشیاء کی تخلیق نہیں ہو سکتی کیونکہ عدم سے صرف عدم ہی ظاہر ہو سکتا ہے۔ ان صوفیہ کرام کے نزدیک اعیان ثابتہ یا صور علمیہ جعل جاعل سے مجعول یا مخلوق نہیں ہے۔ اور یہ بھی ہے کہ علم سے اگر اس کے معلوم کو علیحدہ کر دیا جائے تو اس پر جہل ثابت ہوگا اس لئے معلوم ہوا کہ معلوم اپنے علم کا عین ہوتا ہے۔ چونکہ یہ ساری کائنات معلومات الہیہ ہیں اس لئے کائنات کی ہر مخلوق ذات الہی کا عین ہے۔

(قرآن اور تصوف صفحہ ۱۲۰)

اعیان ثابتہ پر علمی تنقیح

صوفیہ وجودیہ کے نزدیک اعیان ثابتہ کی جس طرح تشریح بیان کی گئی ہے اس کا ملخص مفہوم یہ ہے۔

۱۔ اللہ تعالیٰ چونکہ علیم ہے اس لئے اس کے علم کے ساتھ اس کے معلوم کا ہونا ضروری ہے ورنہ اس پر جہل لازم آئے گا۔ اور یہی کائنات اس کے معلومات (علم) ہیں۔ ان ہی معلومات کو اعیان ثابتہ یا صور علمیہ کہتے ہیں۔

۲۔ علم الہی چونکہ قدیم ہے۔ اس لئے اس کے علم کی معلومات بھی قدیم ہیں اس لئے کائنات بھی قدیم ہے۔

۳۔ تخلیق کا تعلق ارادہ سے ہوتا ہے۔ اور ارادہ علم کے تابع ہوتا ہے اس لئے اس کائنات کا نقشہ جو علم الہی میں پہلے موجود تھا۔ اللہ تعالیٰ اسی نقشے کے مطابق اپنے ارادے سے ہر مخلوق کو پیدا کر رہا ہے۔

۴۔ ابن عربی کے نزدیک اعیان ثابتہ کی حیثیت ایسے اٹل قانون کی ہے۔ اگر اللہ تعالیٰ چاہے بھی تو اس میں رد و بدل نہیں کر سکتا۔

۵۔ یہی معلومات الہیہ امرکن کی مامورات ہیں ورنہ عدم محض کو امرکن کا کس طرح خطاب ہو سکتا ہے۔

۶۔ ابن عربی کے نزدیک اعیان ثابتہ یا صور علمیہ جعل جاعل مجعول یا مخلوق نہیں ہے۔

۷۔ علم چونکہ اپنے معلوم کا عین ہوتا ہے۔ اس لئے کائنات بھی معلومات

الہیہ ہونے کی وجہ سے اللہ کی ذات کی عین ہے۔
 دیکھئے اعیان ثابتہ کے شواہد ظاہر اکتے مضبوط نظر آرہے ہیں۔ یہی
 وجہ ہے اسکے سامنے وہ مشائخ جو اپنے دور کے اقطاب اور کامل ولی کہلاتے تھے
 اور جو ظاہری علم کے بڑے بڑے بحر العلوم تھے اپنے آپ کو جادہ حق پر قائم نہ رکھ
 سکے۔ ہمارے سامنے چونکہ اختصار مقصود ہے اس لئے ہم اس نظریے کے صرف
 اہم مقامات پر تنقیح کریں گے۔

اعیان ثابتہ پر ایک اصولی تنقید

ابن عربی کہتے ہیں!

عالم کیلئے علم اور علم کیلئے اس کا معلوم ضروری ہوتا ہے اسی طرح اللہ تعالیٰ
 بھی اپنے افکار کے عالم ہیں حق تعالیٰ چونکہ ازل سے عالم ہیں لہذا ان کے
 معلومات بھی ازلی ہیں حق تعالیٰ کے ان معلومات کو اعیان ثابتہ اور صور علمیہ
 کہتے ہیں اور ان ہی معلومات الہیہ یا اعیان ثابتہ کا جب خارج میں تحقق ہوتا ہے
 ان کا نام کائنات کی مخلوق ہے۔

اور اسی موجودہ کائنات کو علم الہی کی معلوم ثابت کر کے ابن عربی اپنے
 نظریے وحدۃ الوجود کا قصر آحر تعمیر کر رہے ہیں۔ ہم پہلے ایک اہم بحث کی توضیح
 کر رہے ہیں تاکہ قارئین کو اس نظریے کی بنیادی کمزوری کا تعارف ہو سکے امام
 غزالی نے احیاء العلوم میں لکھا ہے۔

لیس فی الامکان ابداع من صورة هذا العالم ولو كان ممكنا ولم

(احیاء العلوم باب التوکل)

یفعله لکان بخلاً

”موجودہ کائنات کو اللہ تعالیٰ نے جس صورت پر بنایا ہے اس صورت سے دوسری کوئی صورت بھی نہ بن سکتی تھی اگر اس کا امکان ہوتا اور اللہ تعالیٰ اس سے بہتر تخلیق نہ کرتے تو یہ بات اس کے بخل کے مترادف ہوتی“

چونکہ اس عبارت کی ظاہری تفہیم سے قدرت الہی کا معجز ثابت ہو رہا ہے۔ اس لئے بعد میں آنے والے جید علماء اس کی کافی تردید کرتے رہے ہیں محدث احمد بن مبارک نے کتاب الابریز میں علماء کی ان مباحث کو اختصار کے ساتھ جمع کر دیا ہے محدث ابن ہمام جو احناف کے ایک شہیر عالم ہیں عقائد کی مستند کتاب مسائیرہ میں اس کی تردید کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

لا بمعنی انه لا یمكن فی مقدورات الباری ما هو ابداع منها کما وقع فی کتاب الاحیاء للغزالی لان العقیده ان کلاما من مقدورته تعالیٰ و معلوماته لا یتناهی

(مسائیرہ صفحہ ۶۱)

”امام غزالی نے کتاب احیاء العلوم میں لکھا ہے اس موجودہ کائنات سے بہتر کائنات بنانا اللہ کے مقدورات میں ممکن نہیں ہے۔ حالانکہ قرآن کا مسلم عقیدہ یہ ہے کہ اللہ کے مقدورات اور معلومات لامتناہیہ ہیں (یعنی وہ اس موجودہ کائنات سے کروڑھا گنا بہترین جہان پیدا کر سکتا ہے۔“

(مسائیرہ صفحہ ۶۱)

محدث احمد بن المبارک ایک محقق عالم کا قول نقل کرتے ہیں:-

اقول حاشا لله ان یعتقد احد لیس فی الامکان ابداع فان هذا عین رعایتہ الصلاح والاصلاح الذی وهو عین مذهب المعتزلہ وانما الذی

يجب اعتقاده انه تعالى فاعل بالاختيار وربك يخلق مايشاء ويختار
ويخلق ما لا تعلمون

(ابريز صفحہ ۲۸۶)

”توبہ توبہ اللہ کی پناہ ایسے عالم سے جو عقیدہ رکھتا ہے کہ اللہ اس سے بہتر کائنات
نہیں پیدا کر سکتا۔ یہ عقیدہ تو معتزلہ کے نظریہ اصلح سے ماخوذ ہے ہمارے نزدیک یہ عقیدہ
وجوب کا درجہ رکھتا ہے کہ اللہ تعالیٰ فاعل بالااختیار ہے جیسا کہ قرآن میں ہے تیرا رب جس
طرح چاہے پیدا اور اختیار کر سکتا ہے اور وہ کائنات میں ایسی حیران کن چیزیں پیدا کرتا
رہتا ہے جنہیں تمہاری ظاہری عقلیں ادراک بھی نہیں کر سکتیں۔

(ابريز صفحہ ۲۸۶)

محدث احمد بن مبارک اس کتاب کے دوسرے مقام پر لکھتے ہیں کہ میں
نے کافی فطین و فہیم علمی حضرات سے سوال کیا:-

هل يقدر ربنا جل جلاله على ايجاد مثل هذا العالم فيقولون من
يتوقف في هذا وربنا على كل شى قدير وقدرته نافذة لا يعجزها شى من
الاشياء وقلت مرة هل يقدر ربنا على ايجاد افضل من هذا العالم فقالوا الا
تسمع الى قوله تعالى ”ان يشا يذهبكم ويات بخلق جديد“ يگونه دوننا
فجاء ان يكون افضل منا وقلت لبعض الفقهاء فى قول الغزالى ”ليس فى
الامكان ابداع منه“ فقال قد تكلم عليه الشيخ الشعرانى فقال ان
مقدورات الله لا تتناهى فيقدر على ايجاد افضل من هذا الخلق بالف درجة
و افضل من هذا الافضل الى ما لا نهايت له

(ابريز لعبد العزيز صفحہ ۲۸۰)

ترجمہ: کیا ہمارا رب جل جلالہ اس جہان کے برابر دوسرا جہان بھی پیدا کر سکتا ہے؟ فرمانے لگے: اس بات میں کون توقف اور تردد کر سکتا ہے کیا ہمارا رب ”علیٰ کل شیء قدير“ نہیں ہے اس کی قدرت تو ہر مشکل بات پر نافذ ہو سکتی ہے اور اس کی قدرت کو کوئی مشکل امر بھی عاجز نہیں کر سکتا۔

میں نے ایک دوسرے عالم سے سوال کیا کیا ہمارا رب اس سے افضل دنیا بھی پیدا کر سکتا ہے؟ فرمانے لگے: کیا تم نے قرآن میں نہیں پڑھا

”ان یبشایذہبکم ویات بخلق جدید“

”اگر اللہ تعالیٰ چاہے تو تمہیں اس جہان سے نیست و نابود کر دے اور تمہاری بجائے جدید مخلوق آباد کر دے“

سوال یہ ہے جب وہ ہماری بجائے جو جدید مخلوق پیدا کرے گا کیا وہ اس موجودہ مخلوق سے بہتر نہ ہوگی اور میں نے بعض فہماء سے امام غزالی کے قول ”لیس فی الامکان ابداع منہ“ کے بارے میں سوال کیا انہوں نے فرمایا اس کے جواب میں امام شعرانی فرماتے ہیں۔

کہ مقدرات الہیہ لامتناہیہ ہیں اور وہ ایسا قادر ہے کہ اس کائنات سے ہزار ہا درجہ بہتر جہان پیدا کر سکتا ہے بلکہ اس افضل سے اتنے بے شمار افضل جن کی انسانی عقول احاطہ بھی نہیں کر سکتیں۔

(ابریز لعبدالعزیز صفحہ ۲۸۰)

امام غزالی کے قول ”لیس فی الامکان ابداع منہ“ سے مقدرات الہیہ کی تحدید (حد بندی) ثابت ہو رہی تھی۔ محققین علماء نے علمی حقائق کے ساتھ اس کی تعلیل کر کے واضح کر دیا ہے کہ اللہ تعالیٰ قادر ہے وہ اگر چاہے تو اس

کائنات سے کروڑ ہا گنا افضل اور بہتر دوسرے جہان بھی پیدا کر سکتا ہے۔

اس سے معلوم ہوا جس طرح امام غزالی اپنے قول ”لیس فی الامکان ابداع منه“ کے تحت قدرت الہی کی وسعت کی تحدید کر رہے تھے محققین علماء نے اس کی تعلیل کر کے ثابت کر دیا ہے کہ چونکہ مقدمات باری لا متناہیہ ہیں اسلئے وہ چاہے تو اس موجودہ کائنات سے بہتر کروڑ ہا گنا دوسرے جہان بھی پیدا کر سکتا ہے۔ اسی طرح ابن عربی بھی صرف اس موجودہ کائنات کو اللہ کے علم کا معلوم بنا کر علم الہی کی وسعت کی تحدید کر رہا ہے حالانکہ جس طرح مقدمات الہیہ لا متناہیہ ہیں اسی طرح معلومات الہیہ بھی لا متناہیہ ہیں اس کائنات کے علاوہ کروڑ ہا گنا بہتر جہانوں کے معلومات اور اعیان ثابتہ بھی اللہ کے قدیم علم میں موجود ہو سکتے ہیں۔

اعیان ثابتہ کی تعلیل کیلئے یہ ایسی قوی دلیل ہے جس نے ابن عربی کے قصر آحر کو اچھی طرح منہدم کر دیا ہے لیکن ہم اختصار کے طور پر کچھ مزید حقائق لکھ رہے ہیں تاکہ اس نظریے کی تشکیکات کو زیادہ سے زیادہ زخمی کر دیا جائے۔

کائنات کی تشکیل کس طرح ہوئی

کائنات کی کثرت و تنوع کے بارے میں فلسفہ اور الہیات کا اہم سوال یہ ہے کہ یہ کائنات معرض وجود میں کس طرح آئی ہے مذہب کا آسان جواب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اسے محض اپنی قدرت سے کتم عدم سے نکالا اور خلعت وجود بخشا ہے یہ تصور تخلیق کے نظریے سے تعلق رکھتا ہے اس کے معنی یہ ہیں کہ خالق اور کائنات کے مابین اچھا خاصا فاصلہ اور بُعد پایا جاتا ہے اس میں تعلق کی وہی

نوعیت کا فرما ہے جو صانع اور مصنوع کے درمیان پائی جاتی ہے۔
 دوسرا تصور یہ ہے کہ خالق و مخلوق میں جو فاصلہ ہے وہ تخلیق و ایجاد کا
 نہیں۔ بلکہ ظہور اور تمثیل کا ہے یعنی خود اللہ تعالیٰ نے جو ذاتِ محبت ہے موجودات
 کی مختلف شکلوں میں اس نے ظہور فرمایا ہے دونوں کا وجود ایک ہے فرق صرف
 تعین اور نمود و اظہار کا ہے اس نتیجہ تک صوفیہ اور حکماء فلاسفہ منطوق اور استدلال
 کے راستے سے نہیں پہنچے بلکہ اس سلسلے میں ان کی راہنمائی ایک نوع کے روحانی
 تجربہ یا ان کے وجدان نے کی ہے بعض نے اس حقیقت کا اظہار ان الفاظ میں کیا
 ہے۔

شیخ ابوالحسن نوری ۲۹۵ھ فرماتے ہیں۔

ان الله لطف ذاته فسماه حقاد كنفه فسماه خلقا
 ”اللہ تعالیٰ نے جب اپنی ذات کی تلطیف کی تو اس کا نام حق رکھا اور جب اس
 کی تکثیف کی تو اسے مخلوق کے نام سے موسوم کیا“
 گویا خالق اور مخلوق میں فرق ذات و جوہر کا نہیں لطافت اور کثافت کا ہے۔

(عقليات ابن تیمیہ صفحہ ۳۰۹)

پس وحدۃ الوجود کا سارا فلسفہ اسی تلطیف و تکثیف کے اصول پر تعمیر کیا

گیا ہے۔

اللہ تعالیٰ فاعل بالاختیار ہے

فاعل بالایجاب نہیں ہے

ابن عربی کے نظریے میں اللہ کو اتنا مجبور ثابت کیا گیا ہے کہ وہ صرف

اعیان ثابتہ کے مطابق خارج میں مخلوق کا تحقق کر سکتا ہے اس کے علاوہ نہ وہ اس میں رد و بدل کر سکتا ہے اور نہ اسے محو کر سکتا ہے لیکن آئمہ متکلمین لکھتے ہیں:-

ان معنی کو نہ تعالیٰ قادراً انہ یصح منه ایجاد العالم وترکہ لان
القدرة صفة تؤثر علی وفق الارادة فلیس شئی من ایجاد العالم وترکہ
لازماً لذاته وقد انکرت الفلاسفة القدرة بهذا المعنی فقالوا ایجادہ العالم
علی النظام الواقع من لوازم ذاته فیمتنع خلوه منه

(المسامرة بشرح المسانرہ صفحہ ۶۰)

”اللہ تعالیٰ کے قادر ہونے کا مطلب یہ ہے کہ کائنات کو پیدا کرنا یا پیدا نہ کرنا یہ
دونوں باتیں اس کے اختیار میں ہیں کیونکہ قدرت ایک صفت ہے وہ اپنے ارادے کے
مطابق جس طرح چاہے۔ ہر بات کو اختیار کر سکتی ہے اس لئے اس کی ذات پر نہ تخلیق
کائنات لازم تھی اور نہ اس کا ترک لازم تھا اللہ کی صفت قدرت کے اس مفہوم کا صرف
فلاسفہ نے انکار کیا ہے۔“

وہ کہتے ہیں کائنات کی تخلیق اسی ہی نظم کے مطابق اس کی ذات کے
لوازم میں داخل ہے اور اس لزوم سے اس کا خالی ہونا امر متنع ہے

(مسامرة صفحہ ۶۰)

علم کلام کی ایک دوسری کتاب میں ہے۔

القادر بالمختار هو الذی یمكنه الفعل والترك بالنسبة الى شئی

واحد والموجب هو الذی یفعل ولا یمكنه الترك

(الجواهر الاعتقادیہ صفحہ ۴۲)

اللہ تعالیٰ اپنے ہر اختیار پر قادر مطلق ہے وہ کسی کام کو کرے یا نہ کرے اس کے

نزدیک یہ دونوں باتیں برابر کا درجہ رکھتی ہیں۔ اور موجب وہ ذات ہے جو فاعل بالا ایجاب ہوتا ہے فاعل بالا اختیار نہیں ہوتا“

(جواہر القادریہ صفحہ ۴۶)

حضرت شاہ ولی اللہ لکھتے ہیں

ولما كان الارادة عندا لفلاسفة عين الذات كان الابداع ايجاباً

(تفهيمات البهه)

”فلاسفہ کے نزدیک اللہ کا ارادہ اس کی ذات کا عین ہے اس لئے ان کے نزدیک کائنات کی تخلیق بالا ایجاب ہوگی بالا اختیار نہ ہوگی“

ایجاب بالا اختیار کا مطلب ہے فلاسفہ چونکہ اللہ تعالیٰ کو علت تامہ کہتے ہیں اور علت تامہ سے معلول کا صدور بالا ضرر ہوتا ہے اپنے اختیار سے نہیں ہوتا اور آئمہ متکلمین کے نزدیک اللہ تعالیٰ قادر مطلق ہے وہ اپنی مشیت کے تحت جس طرح چاہے کرتا رہتا ہے۔

ڈاکٹر میر ولی الدین لکھتے ہیں:-

”اعیان ثابتہ یا مایات اشیاء چونکہ اللہ کے علم کے معلومات میں ہیں اس لئے اللہ تعالیٰ کا ہر حکم اپنے معلومات کے تابع ہوگا جامی کہتا ہے

حق عالم و اعیان خلاق معلوم معلوم بود حاکم و عالم محکوم
اللہ تعالیٰ عالم ہیں اور کائنات کے اعیان اس کے معلوم ہیں اب معلوم حاکم ہوگا اور اس کا عالم اس کا محکوم ہوگا۔

(قرآن اور تصوف صفحہ ۱۶۱)

دیکھئے فلاسفہ علت تامہ کے نظریے کے تحت اللہ تعالیٰ کو مسلوب الاختیار

ثابت کر رہے ہیں اور ابن عربی وغیرہ اعیان ثابتہ کو کائنات کا حاکم اور اللہ تعالیٰ کو اس کا محکوم ثابت کر رہے ہیں دیکھئے ان دونوں فلاسفہ اور ابن عربی کے نظریے میں الحاد کی کس انداز کے ساتھ آبیاری ہو رہی ہے اور جبکہ آئمہ متکلمین قرآن سے ثابت کر رہے ہیں کہ اللہ تعالیٰ ایسا قادر ہے کہ وہ اپنی ذات کے تحت جو چاہے ہر وقت کر سکتا ہے اس لئے اس کی ذات پر کوئی چیز لازم نہیں ہو سکتی اس کائنات کو اس نے اپنی مرضی کے تحت پیدا کیا ہے اگر وہ نہ چاہتا تو یہ کائنات مطلق پیدا نہ ہوتی اب سوال یہ ہے اللہ تعالیٰ اگر اس کائنات کو پیدا نہ کرتا تو علم الہی میں جس اعیان ثابتہ کو آپ ثابت کر رہے ہیں اس کے ساتھ اس کا وجود بھی بالکل معدوم ہو جاتا ہے۔

اس سے معلوم ہوا جب خدا اپنی مشیت سے کائنات کے وجود اور اس کے اعیان ثابتہ کو بھی محو اور معدوم کر سکتا ہے۔ تو اعیان ثابتہ کا یہ موہوم وجود اس قادر مطلق خدا کو اپنا کس طرح محکوم بنا سکتا ہے۔
ذاکر محسن جہانگیری لکھتے ہیں:-

وحدة الوجود کے نظریے میں اعیان ثابتہ کی ایسی مغلط تعبیر کی گئی ہے کہ ابن عربی نے اپنی کتاب انشاء الدوائر میں بڑی بے باکی کے ساتھ خدا سے اختیار کو سلب کر لیا ہے۔ (ابن عربی حیات و آثار صفحہ ۴۰۲)

ابن عربی کا اعتراف اور شکست

دیکھئے یہی ابن عربی ایک دوسرے مقام پر کس طرح اعتراف کے ساتھ اپنے نظریے کی تغلیط کر رہے ہیں۔ ابن عربی کہتے ہیں کہ اگر حق تعالیٰ اپنے

اطلاق محض کے مرتبے میں رہتے اور اعیان ثابتہ کو خارج میں ظاہر کرنے کیلئے اپنے علم الہی پر تجلی افگن نہ ہوتے تو اس کے بعد نہ اعیان ثابتہ ظاہر ہوتے اور نہ کائنات وجود میں آتی۔

(ابن عربی حیات و آثار از محسن جہانگیری صفحہ ۶۵۴)

ابن عربی کے اعتراف کی اصل وجہ یہ ہے کہ جس تجلی حق کے ذریعے اعیان ثابتہ کے آثار اس کائنات کی شکل میں خارجاً ظاہر ہو گئے تھے۔ یہ تجلی چونکہ اس کی ذاتی مشیت کے تحت ہوئی تھی اب یہاں ابن عربی مجبور ہو کر اعتراف کر رہا ہے ”اگر حق تعالیٰ اپنے اطلاق کے مرتبے میں رہتے اور اعیان ثابتہ پر تجلی افگن نہ ہوتے تو نہ اعیان ثابتہ ظاہر ہوتے اور نہ کائنات پیدا ہوتی۔“ ہمیں بڑی خوشی ہوئی ہے کہ ابن عربی کی ذہنی فرعونیت کسی نہ کسی طریقے سے بحر اعتراف میں قدرے غرق تو ہو گئی ہے۔

صفت علم ابداع و ایجاد کا باعث نہیں بن سکتی

محققین لکھتے ہیں تخلیق کائنات کا تعلق صرف قدرت کے ساتھ ہو سکتا ہے صفت علم کے ساتھ نہیں ہو سکتا۔

علامہ کمال الدین بن ابی شریف لکھتے ہیں

ان متعلق العلم اعم من متعلق القدرة فان العلم يتعلق بالواجب
والممكن والممتنع والقدرة انما تتعلق بالممكن دون الواجب والممتنع
(المسامرة شرح مسامرة ص ۶۰)

”قدرت کے تعلق سے علم کا تعلق عام ہے کیونکہ علم کا تعلق واجب ممکن اور ممتنع امور کے ساتھ ہوتا ہے اور قدرت کا تعلق صرف ممکن امور کے ساتھ ہوتا ہے واجب اور امور ممتنع کے ساتھ اس کا تعلق نہیں ہوتا۔“

اس عبارت کا مطلب یہ ہے علم کا تعلق قدرت کے تعلق سے زیادہ وسعت رکھتا ہے قدرت کا تعلق صرف ممکن امور کے ساتھ وابستہ ہوتا ہے اور علم کا تعلق ممکن امور کے ساتھ بھی ہوتا ہے اور اس کے علاوہ ہزاروں قسم کے امور ممتنع اس علم کی وسعت میں موجود ہوتے ہیں اس لئے آئمہ محققین لکھتے ہیں:-

”صفت علم کائنات کی تخلیق اور ابداع کا باعث نہیں ہو سکتی کیونکہ اس کا دائرہ اثر ممتنعات تک کو اپنی آغوش میں لئے ہوئے ہیں مثلاً ہم علم میں یا قوت کا ایک پہاڑ فرض کر سکتے ہیں اور پارہ کے سمندر کو فکر و تصور کی سطح پر ابھار سکتے ہیں اسی طرح ہماری قوتہ متخیلہ سونے کا انسان اور پتھر کا بنا ہوا ہاتھی بھی فرض کر سکتی ہے۔ اعیان ثابتہ کے قائلین کی بنیادی لغزش یہ ہے کہ تمیز علمی اور وجود ثبوت خارجی میں جو بین فرق ہے اس کو قطعاً ملحوظ نہیں رکھتے تصورات اور مدرکات کا درجہ علم میں تمیز اور محقق ہونا اور بات ہے اور ان کا اس کائنات میں ثابت و موجود ہونا دوسری بات ہے علمی تمیز و تحقق وجودی یا ثبوتی کو مستلزم نہیں یہ دونوں صرف وصف عالم خارجی سے متعلق ہیں“

(عقليات ابن تیمیہ ص ۳۲۱)

اعیان ثابتہ کی علمی تردید

علامہ محمد حنیف ندوی لکھتے ہیں:

اعیان ثابتہ کا مفروضہ دراصل اس لغزش فکر پر مبنی ہے کہ یہ عالم رنگ و بو اور یہ دبستان حیات صرف جزئیات۔ افراد یا اشخاص سے تعبیر ہے جو پہلے سے عالم عدم میں فرداً فرداً ثابت اور تحقق پذیر تھے اور اللہ تعالیٰ نے ان کے ظہور و احداث کیلئے صرف اتنا ہی کیا ہے کہ ان مفرد تصورات پر اپنی تجلی کے ذریعے وجود کی ایک چادر اوڑھادی ہے اور بس حالانکہ یہ عالم صرف افراد یا جزئیات ہی سے تعبیر نہیں ہے بلکہ اس میں زمانی و مکانی علائق اور معقولات بھی شامل ہیں جن کی وجہ سے ایک فشی یا فرد اور جزئیہ صرف ایک فرد اور جزئیہ تک ہی محدود نہیں رہتا بلکہ ہزاروں اور لاکھوں روپ دھار لیتا ہے اور اس پر اختتام و نہایت کا تصور پیدا نہیں ہوتا جن کی وجہ سے ایک میز اور ایک کرسی تغیرات کے ذریعے لا تعداد صورتوں میں متشکل ہوتی چلی جاتی ہے اور اس کی بھی شکل و صورت کو آخری نہیں کہا جاسکتا کیا یہ سب امکانی صورتیں اعیان ثابتہ میں اسی طرح موجود بھی رہتی ہیں اور متغیر شکلوں میں تبدیل بھی ہوتی رہتی ہیں؟

کائنات کے متعلق اگر یہ تجزیہ درست ہے تو پھر علم الہی کو ثابت و راکد ماننے کی بجائے اسے حرکی اور ترقی پذیر ماننا پڑے گا جو کہ عقلاً محال ہے۔ یاد رہے کہ افلاطون کے نظریہ ”مثل“ پر یقینہ یہی اعتراض پیش کر کے ارسطو نے اس بحث کو ہمیشہ کیلئے ختم کر دیا تھا اس سے معلوم ہوا کہ اعیان ثابتہ کا نظریہ بدیہی حقائق کے سراسر خلاف ہے۔

(عقلیات امام ابن تیمیہ ص ۳۱۸)

کیا علم الہی کے خلاف ہو سکتا ہے

امام ابن تیمیہ فرماتے ہیں :-

ہم یہ تو مانتے ہیں کہ علم الہی کے خلاف کچھ ظاہر نہیں ہوتا مگر یہ نہیں جانتے کہ خود اس علم کا ہدف اور موضوع کون ہے کیونکہ علم کا تعلق صرف اعمال سے نہیں بلکہ اعمال مقدرہ سے ہے اور اعمال مقدرہ میں اختیار پہلے سے شامل ہے۔

ان الله يعلم على ما هو عليه فيعلمه ممكننا مقدرًا للعبد

”اللہ تعالیٰ کا علم اپنے بندوں کے بارہ میں اس نوعیت کا ہے کہ یہ اعمال ان کیلئے

ممکن ہیں اور یہ کہ ان بندوں کو ان (اعمال) پر اختیار اور قابو حاصل ہے“

یعنی علم الہی کی حیثیت بیان یہ ہے جبر و اضطرار پر مجبور کرنے والی نہیں دوسرا علم الہی میں اشیاء کی ایسی قسم بھی فرض کی جاسکتی ہے جو مقدر اور معلوم تو ہوں مگر سطح وجود پر کبھی فائز نہ ہوں جیسے قیامت سے پہلے قیامت کا برپا ہونا پہاڑوں کا الیواقیت و جواہر کی شکل اختیار کرنا یا ایسے معدومات ہیں جو علم کے دائرے میں تو بالاتفاق عقلاً داخل ہیں لیکن ثبوت اور وجود کے مرتبہ پر فائز نہیں یعنی اللہ تعالیٰ اگرچہ ان معدومات کے بارہ میں پوری طرح آگاہ ہے تاہم مجرد علم اس لائق نہیں کہ ان کو امتناع کی تاریکیوں سے نکال کر وجود و تحقق کی روشنی میں لے آئے اس سے معلوم ہوا کہ یہ عقیدہ کہ جو کچھ علم الہی میں لکھا ہوا ہے ہم اس کے مطابق کرنے پر مجبور ہیں صحیح نہیں ہے۔ اس عویق مسئلے کو اچھی طرح سمجھنے کی کوشش کریں۔

(عقليات ابن تیمیہ ص ۴۹۲)

اعیان ثابتہ اور اللہ کی مجبوری

امام ابن تیمیہ فرماتے ہیں!

ابن عربی کے نزدیک اعیان ثابتہ کی حیثیت مبداء فعال کی ہے اور کائنات کا ایک ایک ظہور مجبور ہے کہ اسی کیفیت کے ساتھ عالم ایجاد میں جلوہ گر ہو جس کیفیت کے ساتھ وہ ان اعیان کے ساتھ وابستہ ہے اس صورت میں اعیان ثابتہ کی حیثیت ایسی علت تامہ قرار پاتی ہے جس کے پائے جانے کے بعد معلومات کا پایا جانا ضروری ہوتا ہے سوال یہ ہے کہ کائنات کی اس ترتیب ظہور کو جو اعیان کی شکل میں پہلے سے موجود ہے ضروری کس ہستی نے ٹھہرایا ہے اور واجب الوجود کے سوا اور کون مبداء فعال ہے جس نے اس کو ایک خاص متعین نہج اور اسلوب بخشا ہے ایسا نہج اور اسلوب جو اس حد تک ضروری اور اٹل ہے کہ خود اللہ تعالیٰ بھی مجبور ہے کہ اس ترتیب کو قائم رکھے اور اشیاء کو اسی ترتیب اور نظم و نسق کے ساتھ پیدا کرتا رہے۔

(عقليات ابن تیمیہ ص ۳۲۰)

اعیان ثابتہ کا تعلق اور اس کی نوعیت

امام ابن تیمیہ فرماتے ہیں!

ابن عربی کہتا ہے کہ اعیان ثابتہ اپنے مقام پر اس درجہ مستحکم ہیں کہ وہ اللہ تعالیٰ کی ذات سے بھی بے نیاز ہیں بلکہ یوں کہنا چاہئے کہ خود اللہ تعالیٰ بھی اپنی جلوہ گری کیلئے ان کا محتاج معلوم ہوتا ہے اگر اعیان ثابتہ کا وجود نہ ہوتا تو خود

اللہ تعالیٰ بھی پردہ حجاب میں پڑے رہتے سوال یہ ہے کہ اعیان ثابتہ خود علم الہی میں کس طرح منقش ہو گئے ہیں ظاہر ہے کہ علم الہی تو انہیں اپنے اندر منقش نہیں کر سکتا تھا انہیں اللہ تعالیٰ ہی اپنی قدرت سے اپنے علم کی سطح پر منقش کر سکتا ہے اور قدرت الہی کا تعلق مشیت ایزدی سے وابستہ ہے اور وہ فاعل بالا اختیار ہے اگر وہ اپنی مرضی سے نہ چاہتا تو یہ اعیان ثابتہ علم الہی میں کبھی بھی ثابت نہ ہو سکتے تھے اور یہ بھی ہے وہ اگر چاہے تو ان اعیان ثابتہ کو مجو بھی کر سکتا ہے اس سے معلوم ہوا کہ ابن عربی کا یہ نظریہ بالکل کمزور ہے۔

علم کے قدم سے معلومات الہیہ کا قدم لازم نہیں آتا آئمہ متکلمین لکھتے ہیں

فاسمع صفته تتعلق بالمسموعات والبصر صفته تتعلق
بالمبصرات فيدرک بهما ادراکاتاً ولا علی طریق نائر حاسته ولا یلزم
من قد مهمما قدم المسموعات والمبصرات کما لا یلزم من قدم العلم
والقدرة قدم المعلومات والمقدورات

(انتقاد الرجیح فی اعتقاد الصحیح ص ۱۵۹)

”اللہ تعالیٰ سمیع ہے اس لئے اس کی صفت سمع۔ مسموعات سے تعلق رکھتی ہے اللہ تعالیٰ بصیر ہے اس لئے اس کی صفت بصر اپنے مبصرات سے تعلق رکھتی ہے وہ اپنی ان صفات سے مسموعات اور مبصرات کا پورا ادراک کر لیتا ہے وہ اس ادراک کیلئے کسی جاسہ کا محتاج نہیں ہے سمع اور بصر کے قدیم ہونے کی وجہ سے ان کے مسموعات اور مبصرات کا قدیم

ہونا لازم نہیں آتا۔ اسی طرح اللہ کی صفت علم اور قدرت کے قدیم ہونے کی وجہ سے ان کی معلومات اور مقدمات کا قدیم ہونا بھی لازم نہیں آتا۔

(انتقاد الرجیح)

ابن عربی کہتا ہے اللہ تعالیٰ کا علم قدیم ہے۔ اس لئے اس کے معلومات بھی قدیم ہیں اور یہی موجودہ کائنات چونکہ معلومات الہیہ ہے اس لئے یہ کائنات بھی قدیم ہے اور عربی عبارت کو بڑے غور سے پڑھیں دیکھئے اس میں آئمہ متکلمین نے اعیان ثابۃ اور اس کے قدیم ہونے کے کتنے مضبوط حقائق کے ساتھ تردید کر دی ہے۔ والحمد للہ علی ذلک

علم الہی میں موجودہ کائنات سے بہتر کائنات کا امکان

امام بدر الدین زرکشی فرماتے ہیں

اگر موجودہ کائنات سے بہتر کوئی دوسری کائنات کا امکان موجود تھا تو اسے پھر کیوں پیدا نہیں کیا۔

فعلى هذا فاذا كان هناك ابداع من هذا العالم ولم يفعله فذلك

لكمال اختياره لا كما قاله هنا من ان ذلك بخل وعجز تعالى الله عن

ذلك علواً كبيراً

(ابریز لعبد العزیز ص ۲۸۲)

ہاں اس کائنات سے زیادہ ابداع کے امکان تو موجود تھے لیکن انہیں سطح وجود پر نہ

لانا اس سے اللہ تعالیٰ کے اختیار کا کمال ظاہر ہو رہا ہے نہ کہ اس سے اللہ کا عاجز ہونا اور بخل

ثابت ہو رہا ہے۔ تعالیٰ اللہ عن ذلک علو اکبیراً

(ابریز ص ۲۸۲)

عبدالکریم جیلی کا جواب:

عبدالکریم جیلی جو ابن عربی کے نظریات کے عظیم شارح شمار ہوتے ہیں وہ امام غزالی کے قول ابداع منہ کا جواب اس طرح دیتے ہیں۔

بان کل ما وقع فی الوجود فی العلم القدیم فلا یصح ان یرقی عن رتبته عن علم القدیم ولا ان ینزل عنها فصیح قول امام الغزالی لیس فی الامکان ابداع منہ
(ابریز ص ۲۸۳)

”اللہ کے علم قدیم میں اس موجودہ کائنات کے بارے میں جو کچھ منقش ہو چکا ہے اللہ تعالیٰ کے اس قدیم علم کے مرتبے پر دوسرا اضافہ صحیح نہیں ہے اس لئے امام غزالی کا قول صحیح ہے۔“

علامہ احمد بن مبارک فرماتے ہیں جیلی کے اس جواب سے چونکہ علم الہی کی تحدید ہو رہی ہے اس لئے یہ جواب صحیح نہیں ہے۔

وجود کے دو مرتبے

شیخ علی الخواص جو حضرت شعرانی کے پیروں میں وہ فرماتے ہیں وجود کے دو مرتبے ہیں۔

۱۔ مرتبہ قدیم ۲۔ اور مرتبہ امکان

پہلا مرتبہ اللہ کا ہے اور دوسرا مرتبہ مخلوق کا ہے یہ کائنات چونکہ مرتبہ

امکان میں داخل ہے اس لئے اس مرتبے میں ہر قسم کی تغیر ہو سکتی ہے۔ اس لئے علم الہی میں بھی اس کائنات کے جو اعیان داخل ہیں یہ اعیان ابدی نہیں ہو سکتے بلکہ اس میں ہزاروں تغیرات کے امکان موجود ہیں۔

(کتاب الجواهر والدرر از علی الخواص ص ۲۷۳)

اعیان ثابتہ اور معدومات کی بحث

یہ بحث بہت ہی عویق ہے ذرا سمجھنے کی کوشش کریں علامہ ابن تیمیہ فرماتے ہیں:

ابن عربی جن معلومات الہیہ کو اعیان ثابتہ کہتے ہیں ان کی حیثیت منطقی طور پر ایسے مدرکات کی ہے جنہوں نے عالم خارجی کی بونہیں سونگھی اور جن میں وجود کی خصوصیات نہیں ابھری ہیں اس صورت میں انہیں ثابت و موجود کہنا محض تحکم ہے جب ہم یہ کہتے ہیں فلاں شیء موجود ہے تو اس کا معنی یہ ہوتا ہے کہ ایک شیء عالم خارجی میں پائی جاتی ہے سوال یہ ہے کیا اعیان ثابتہ کا وجود اسی نوعیت کا حامل ہے بالکل صحیح نہیں ہے کوئی نقطہ نظر سے معدومات وجود نہیں رکھتے وجود کا اطلاق ان اشیاء پر ہوتا ہے جو محسوس ہیں یا جو متعین خارجی کمیزات سے متصف ہیں اگر ہم معدوم کو بھی ازراہ تفلسف وجود کے کسی نہ کسی مرتبہ پر فائز قرار دیتے ہیں تو کھلے ہوئے تاقص کے شکار ہیں۔

(عقلیات ابن تیمیہ ص ۳۱۶)



معدوم ثابت ہے یا غیر ثابت اور کن فیکون کا معلوم

معدوم ثابت اور متحقق ہے اس نظریے کو اول اول فلاسفہ معتزلہ اور شیعہ متکلمین نے پھیلایا۔ وہ کہتے ہیں اگر معدوم کو ثابت نہ مانا جائے تو پھر اس کو قصد و ارادہ کا ہدف کس بنا پر ٹھہرایا جائیگا۔ تمیز و ارادہ کے یہ معنی ہیں کہ وہ شئی جسے ہم عالم خارجی کے اعتبار سے معدوم قرار دیتے ہیں علم و ادراک کے دائرے میں ثابت اور متحقق ہے۔

فلاسفہ اور ابن عربی کے نظریہ معدومات میں یہ بین فرق ہے کہ فلاسفہ اور معتزلہ ان معدومات ممکنہ کو ابن عربی کی طرح ذات حق کا عین قرار نہیں دیتے وہ صرف یہ کہنا چاہتے ہیں کہ ماہیات اشیاء اور اشیاء موجود میں فرق ہے اور ماہیات غیر مخلوق ہیں۔

تخلیق کائنات سے پہلے تمام اشیاء کا تفصیلی علم اللہ تعالیٰ کے سامنے تھا اس علم کی جزئیات کو اعیان ثابتہ کہتے ہیں جب حق تعالیٰ نے اس دنیا کو پیدا کرنا چاہا تو اپنی ان معلومات یا اعیان ثابتہ کو حکم دیا کہ ہو جا فیکون۔ پس وہ ظاہری وجود کے ساتھ موجود ہو گئے اس لئے ابن عربی کہتے ہیں اگر معدومات کو ثابت اور متحقق نہ مانا جائے تو کن فیکون کے قصد و ارادہ کا ہدف کس کو بنایا جائے گا۔

کن فیکون کا مفہوم اور خطاب الہی کا جواب

حضرت شاہ ولی اللہ عقیدۃ السنیہ میں فرماتے ہیں:-

کن فیکون بمعنی ان يقول لشی کن فیکون لا بمعنی التسبب
العادی الظاہری کما یقال شفی الطیب المریض فہذا غیرہ وان اشتبه فی
اللفظ فان التصرف بالارادة الذی یعبر عنه بکن فیکون من الصفات
المحضتہ باللہ تعالیٰ (عقیدۃ السنیۃ ص ۲۲)

”اللہ تعالیٰ جس چیز کو امر کن فرماتے ہیں اور وہ چیز موجود ہو جاتی ہے اس حکم
میں امور عادیہ کے اسباب کا دخل نہیں ہوتا جیسے ہم کہتے ہیں اس مریض کو طیب نے شفا دی
اگرچہ اللہ اور طیب کے شفا دینے میں لفظی اشتباہ تو پایا جاتا ہے لیکن اللہ تعالیٰ کن فیکون کے
جس ارادے سے کسی چیز پر تصرف کرنا چاہتے ہیں تو یہ ارادہ صفات الہی کے ساتھ مختص ہے
اس سے معلوم ہوا طیب جب کسی مریض کی شفا کا ارادہ کرتا ہے اس کے ارادے میں
اسباب عادیہ کا دخل ہوتا ہے اور اللہ تعالیٰ جب کسی مریض کو شفا دینے کا ارادہ فرماتے ہیں
اس میں اسباب عادیہ کا دخل نہیں ہوتا“

(عقیدۃ السنیۃ ص ۲۲)

امام علی الخواص فرماتے ہیں:-

فمعنی قول الحق کن ای اظہر من علمنا الخاص بنا الی عالم
الشہادۃ ولا یلزم من قدم کن من الحق قدم المکون

(درر الغواص علی فتاویٰ علی الخواص ص ۱۲۰)

”اللہ تعالیٰ کے قول کن کا معنی یہ ہے کہ وہ چیز اللہ تعالیٰ کے علم خاص سے ظاہر

ہو کر عالم شہادت میں موجود ہو جاتی ہے اللہ تعالیٰ کے امر کن کے قدم سے اس کے کمون کا قدم لازم نہیں ہوتا“

امام ابن تیمیہ فرماتے ہیں کہ ابن عربی کے نزدیک معدوم قابل وجود ایک متحقق شیء ہے اور اس کی ماہیت بھی ازل میں ثابت ہے لیکن آئمہ اہل السنۃ اور عامہ عقلاء آدم خواہ وہ کسی طبقہ سے تعلق رکھتے ہوں۔ وہ اس کے قائل ہیں کہ معدوم فی نفسہ نیست ہوتا ہے اور اس کی قرآن سے بھی تائید ہوتی ہے اللہ تعالیٰ ذکر یا علیہ السلام کو فرماتے ہیں:-

وقد خلقتک من قبل ولم تک شیئاً (۹:۱۹)

”یعنی میں نے تجھے پیدا کیا حالانکہ تو اس سے پہلے کچھ بھی نہ تھا“

اور انسان کے بارے میں اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:-

اولا یدکر الانسان انا خلقنہ من قبل ولم یک شیئاً (۶۷:۱۹)

”کیا انسان کو یہ بات نہیں معلوم کہ میں نے اسے اپنے حکم سے پیدا کیا حالانکہ وہ

اس سے پہلے کچھ بھی نہ تھا“

اس سے معلوم ہوا کہ حضرت ذکر یا علیہ السلام اور انسان اپنی تخلیق سے

قبل معدوم الوجود تھے اور اللہ نے اپنے امر کن سے ان کو موجود کر دیا۔

ولم یک شیئاً سے ثابت ہو رہا ہے معدوم فی نفسہ نیست ہوتا ہے

اور کن فیکون کا مفہوم یہ ہے امام ابن تیمیہ فرماتے ہیں:

وقوله تعالیٰ انما قولنا لشیء اذا اردناہ ان نقول له کن فیکون قد

استدل به من قال المعدوم شیء وهو حجة علیہ لانه اخبر انه یرید الشیء

وانه یکونه وعندهم انه ثابت فی العدم والقرآن قد اخبر ان نفسه تراد

”ابن عربی کہتا ہے کن فیکون کے خطاب سے ثابت ہوتا ہے کہ جس چیز کو کن کہا جا رہا ہے وہ معدوم ایک ثابت شئی ہے لیکن یہ دلیل ان کے خلاف جاتی ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کا فرمانا یہ ہے کہ وہ کسی چیز کا ارادہ کرتا ہے نہ کہ اس کی تکوین کرتا ہے اور یہ لوگ اسے عدم میں ثابت قرار دیتے ہیں جس میں اس چیز کی صورت کا ارادہ کیا جاتا ہے اور قرآن کہتا ہے کہ عین وہی شئی مراد اور وہی مکون ہے۔“

(حقیقۃ مذهب الاتحاد بین ص ۱۴)

اور ماہیت کے ثبوت کی تردید کرتے ہوئے امام ابن تیمیہ فرماتے ہیں:-
 قال الذی علیہ اهل السنه ان الماهیات مجعولة وان الماهية کل شئی عین وجودہ وانہ لیس فی وجود الشئی قدراً زائداً علی ماہیة بل لیس فی الخارج الا الشئی الذی ہوا الشئی وهو عینہ ونفسہ و لیس وجودہ وثبوته فی الخارج زائداً علی ذلک واولئک یقولون الوجود قدراً زائداً علی الماہیة و الماہیات غیر مجعولة ووجود کل شئی زائد علی ماہیة
 (حقیقۃ مذهب الاتحاد بین ص ۱۵)

”آئمہ اہل السنۃ کا مسلک یہ ہے کہ ماہیات مجعول اور مخلوق ہیں اور ہر شئی کی ماہیت ہی اس کا عین وجود ہوتی ہے اور یہ کہ اپنے وجود پر ماہیت کی حیثیت کسی قدر زائد کی نہیں ہوتی اور خارج میں جو چیز پائی جاتی ہے وہی خود شئی بھی ہے اور اپنا عین نفس اور حقیقت بھی اور خارج میں اس کا وجود اور ثبوت اس سے زائد کچھ بھی نہیں ہے۔“

(حقیقۃ مذهب الاتحاد بین ص ۱۵)

ابن عربی ان معدومات ممکنہ کی ماہیات کو ذات حق کا عین قرار دیتا ہے

لیکن فلاسفہ اور معتزلہ اشیاء موجود اور ان کی ماہیات میں فرق کرتے ہیں اور ان کے نزدیک ماہیات غیر مخلوق ہیں اور انہیں خدا کا عین نہیں مانتے۔

خالق و مخلوق کی وحدت

ابن عربی اپنے فلسفہ میں سارا زور اس بات پر دیتے ہیں کہ خالق اور مخلوق کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے جب تک اس فرق کو حقائق کے ساتھ واضح نہ کیا جائے ہم وحدۃ الوجود کے نظریے کی اچھی طرح تغلیط نہیں کر سکتے حقیقت یہ ہے کہ ابن عربی اللہ تعالیٰ اور مخلوق میں فرق و اختلاف کے جو حدود ہیں ان کی ذات جو ہر اور اصل وجود سے متعلق نہیں سمجھتے بلکہ یہ رائے رکھتے ہیں کہ اختلاف کے یہ حدود اس طرح کے ہیں جس طرح دریا مثلاً اپنی سطح پر موج و حباب کو ابھاردے یا ایک درخت شاخوں پتوں اور پھولوں میں تقسیم پذیر ہو جائے اس نظریے سے دیکھئے گا تو واقعی موج و حباب کی بولقمونیوں کے باوجود دریا ایک ہی رہے گا اور برگ و بار کے تنوع کے باوصف حقیقت شجر یہ میں کوئی اختلاف رونما نہیں ہوگا امام ابن تیمیہ فرماتے ہیں :-

”وحدت الوجود کے حامی اس حقیقت کو نہیں سمجھ پائے کہ ہر ہر مقید چیز اپنی خصوصیات وجود میں اس درجہ منفرد ہے کہ اس کے افراد کے مابین کوئی حقیقۃ کلیہ یا ماہیہ مشترکہ پائی نہیں جاتی یہ محض ذہن انسانی کی کرشمہ سازی ہے کہ وہ موج و حباب میں خواہ مخواہ ایک مطلق دریا کا تصور قائم کر لیتا ہے ورنہ یہاں کا ہر تعین اور اس کا عالم رنگ و بو کا ہر تعین اپنے اپنے ممیزات اور خصوصیات کا تنہا حامل ہے“

ظاہر اور مظاہر میں حقیقی تغائر ہے

ابن عربی کے نزدیک کائنات کی ہر چیز اسماء الہیہ کے کسی نہ کسی اسم کی مظہر ہے اس لئے ظاہر و مظہر کے درمیان حقیقی عینیت پائی جاتی ہے۔
امام ابن تیمیہ فرماتے ہیں:-

اس سلسلہ میں یہ سوال ابھرتا ہے کہ ظاہر اور مظاہر میں نسبت تغائر ہے یا نہیں اگر یہ دونوں باہم متغائر ہیں تو پھر ان میں کثرت اور تعدد ثابت ہوا اور اگر ان دونوں میں نسبت تغائر نہیں ہے تو اس کے معنی یہ ہیں۔ کہ اس میں تجلی کا مفہوم متعین نہیں ہو سکا اس طرح ظاہر اور مظاہر کی دو خانوں میں تقسیم باطل ہو جاتی ہے۔

امام ابن تیمیہ فرماتے ہیں:

فان قالوا المظاهر غير الظاهر لزم تعدد وبطلت الوحدة وان
قالوا المظاهر هي الظاهر لم يكن قد ظهر شيء في شيء ولا تجلى شيء في
شيء

(الحجج العقلية والنقلية ص ۲۵)

”اگر یہ کہیں کہ مظاہر اپنے ظاہر کا غیر ہیں تو اس سے تعدد لازم آتا ہے۔ اور ان دونوں کے درمیان وحدت باطل ہو جاتی ہے۔ اور اگر یہ کہیں کہ مظاہر عین ظاہر ہیں تو اس کا مطلب یہ ہوا نہ کوئی شیء کسی شیء میں ظاہر ہوئی ہے اور نہ اللہ تعالیٰ کی حقیقت کسی دوسری چیز کے وجود میں جلوہ گر ہوئی ہے۔“

(الحجج العقلية)

ظاہر و مظہر کی عینیت پر جس طرح امام ابن تیمیہ نے اعتراض کیا ہے اس سے ابن عربی کا وہ نظریہ جس میں وہ خالق اور مخلوق کے درمیان وحدت ثابت کرتا ہے اس کی پوری عمارت ریزہ ریزہ ہو جاتی ہے۔ والحمد للہ علی ذلک

مغائرت کی نفی سے اللہ کا تقرب حاصل نہیں ہو سکتا

سورۃ فاتحہ میں اللہ تعالیٰ نے جو عبد کے ساتھ اپنا تقرب بیان کیا ہے وہ یہ ہے۔ ایاک نعبد۔ ہم تجھے اپنی ہر عبادت میں اپنا حقیقی معبود بناتے ہیں اس میں عابد اور معبود کے درمیان جب تک مغائرت ثابت نہ کی جائے مسلمان کی کوئی عبادت بھی صحیح نہیں ہو سکتی اور لاموجود کے تصور میں جب عبادت کرنے والے کی مغائرت کی نفی ہو جاتی ہے تو پھر اس سے ہر قسم کی عبادت بھی معطل ہو جائے گی اور عبادت کے اس قطل سے تقرب الہی کے تمام مقامات بھی معطل ہو جائیں گے۔

علامہ اقبال کے ذہن پر ابن عربی کے اثرات

پروفیسر یوسف سلیم چشتی جو علامہ اقبال کے انتہائی قریبی رفیق ہیں اور آپ کی تمام کتابوں کے عظیم شارح ہیں علامہ اقبال کے نظریات میں جو عقیدۂ کافی تضاد پایا جاتا ہے۔ عصر حاضر میں ارباب علم کو اس سے کافی نقصان پہنچ رہا ہے۔ چونکہ ہماری یہ مختصر تحریر ابن عربی کی تفہیمات پر لکھی گئی ہے اس لئے ہم پروفیسر چشتی کی تحریر سے اس اشتباہ کو دور کر رہے ہیں۔ کہ علامہ اقبال آخر میں

ابن عربی کے الحادی نظریے کی طرف کیوں راغب ہو گئے تھے وہ لکھتے ہیں:-
 علامہ اقبال نے اپنی مشہور کتاب جاوید نامہ کا بنیادی تصور بواسطہ رومی
 - جاتی - عراقی - اور ابن عربی کے فلسفے سے مقتبس کیا ہے۔ بعض اصحاب کو
 میرا یہ قول عجیب سا معلوم ہو گا وہ یہ کہیں گے کہ علامہ اقبال تو ایک جگہ یہ لکھ رہے
 ہیں:-

”جہاں تک مجھے علم ہے فصوص الحکم میں سوائے الحاد اور زندقہ کے اور کچھ نہیں ہے“
 ارباب علم کو یہ غلط فہمی اس لئے لاحق ہوتی ہے کہ علامہ اقبال کے ذہنی
 ارتقاء کی مکمل تصویر ان کے سامنے نہیں ہوتی۔
 اس کا مختصر جواب یہ ہے۔

۱۔ علامہ اقبال آغاز میں صف اول کے کانگریسی اور وطن پرست تھے
 ۱۹۰۵ء میں انہوں نے یہ نظم لکھی تھی

۔ سارے جہاں سے اچھا ہندوستان ہمارا

۲۔ ۱۹۱۱ء میں علامہ اقبال مرزا ایت کی طرف راغب ہو گئے تھے کیونکہ
 انہیں ٹھیٹھ اسلام کا نمونہ صرف قادیان میں نظر آتا تھا ۱۹۲۲ء میں انہوں
 نے وطن پرستی سے اور ۱۹۲۵ء میں انہوں نے احمدیت سے قطع تعلق
 کر لیا تھا۔

۳۔ ۱۹۱۲ء میں جب علامہ اقبال نے امام ابن تیمیہ کی کتابوں کا مطالعہ کیا تو
 وہ ابن عربی سے بدظن ہو گئے انہوں نے ۱۹۱۵ء میں ابن عربی کیلئے
 نادانستہ طور پر سخت الفاظ استعمال کئے لیکن جب ۱۹۲۸ء میں
 علامہ اقبال نے بطور خود فصوص الحکم کا مطالعہ کیا تو وہ ابن عربی کی

جلالت شان کے معترف ہو گئے پھر اس کے بعد اپنی بقیہ عمر میں اسی عقیدے پر جے رہے۔ چنانچہ انہوں نے لندن میں مجلس افکار راسطو پر جو خطبہ ۱۹۳۳ء میں پڑھا تھا۔ اس میں جب وہ کانٹ کے نظریے پر تنقید کرتے ہیں تو وہاں اس خطبہ میں فصوص الحکم کو اپنا مستدل بناتے ہیں۔ وہ لکھتے ہیں:-

”شی کما هو اور شی کما ظہر کے متعلق کانٹ نے جو نظریہ پیش کیا ہے اس کی بدولت مابعد الطبیعات کے امکانات کے مسئلہ کی نوعیت بڑی حد تک متعین ہو گئی لیکن میں کہتا ہوں اگر ہم اس موقف کو معکوس کر دیں تو دنیا کے عظیم المرتبت فلسفی ابن عربی نے کس پتہ کی بات لکھی ہے کہ حق تعالیٰ مشہود ہے اور عالم معقول۔“

(فلسفہ الہیات کی تشکیل جدید ص ۱۸۳)

(شرح جاوید نامہ از پروفیسر چشتی ص ۲۳۸)

علامہ اقبال کی اس متضادہ روش کے بعد بہتر یہی ہے کہ از باب علم آپ کی کسی تحریک کو بھی کسی بات کیلئے بطور استدلال استعمال نہ کریں بس ان کے متعلق یہی عقیدہ رکھیں کہ وہ ایک مجذوب قلندر تھے انہوں نے جس میکدے میں بھی قدم رکھا۔ ان کے کسی جام کو بھی سیدھا کر کے نہیں پیا۔

چار آدمیوں کا طلسم اور شکر اچاریہ کا فلسفہ

پروفیسر یوسف سلیم چشتی لکھتے ہیں

علامہ اقبال نے مجھ سے ایک دفعہ فرمایا تھا چار آدمی ایسے گزرے ہیں

۔ اگر کوئی شخص ان کے طلسم میں گرفتار ہو جائے تو اس کی رہائی بہت ہی مشکل ہے وہ چار یہ ہیں۔

۱۔ ابن عربی ۶۳۸ھ م ۲۔ میرزا بیدل ۱۱۵۴ھ ۳۔ شکر اچاریہ وفات ۱۸۳۶ء
۴۔ ہیکل وفات ۱۸۳۱ء

شکر اچاریہ وہ ہے جس نے گیتا کی تشریح وحدۃ الوجود کے رنگ میں کر کے ہندو قوم کو عمل سے بیگانہ بنادیا ہے۔ شکر اچاریہ اتحاد الوجود کا قائل ہے یعنی خدا بشکل کائنات جلوہ گر ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ ہندو صوفیہ نے خدا کو اس قدر پست کر دیا ہے کہ ہر شی خدا ہو گئی ویدانتی کہتا ہے کہ برہما خود سنسار بن گیا ہے اس کا نتیجہ یہ ہے کہ خدا غائب ہو گیا ابن عربی کہتا ہے کہ خدا کے سوا کوئی موجود نہیں ہے اس کا نتیجہ یہ ہے کہ عالم غائب ہو گیا۔

(شرح اسرار خودی علامہ اقبال ص ۱۹۰)

آخر میں علامہ اقبال خود ابن عربی کے طلسم میں گرفتار ہو گئے تھے آپ

فرماتے ہیں

چھپایا حسن کو اپنے کلیم اللہ سے جس نے
وہی ناز آفریں ہے جلوہ پیرانا زنیوں میں

(شرح اسرار خودی ص ۱۸۲)

سرد اور ابوالکلام آزاد کی الحادی عقیدت

مولانا آزاد لکھتے ہیں۔

جب علماء نے مجمع میں سرد کو لباس پہننے کیلئے کہا تو اس نے انکار کر دیا تو اورنگ زیب نے کہا کہ محض برہنگی وجہ قتل نہیں ہو سکتی اس سے کہا جائے کہ کلمہ پڑھے سرد کی عادت تھی کہ کلمہ لا الہ سے آگے کچھ نہ پڑھتا تھا۔ علماء نے سرد سے کلمہ پڑھنے کی خواہش کی تو اس نے اپنی عادت کے مطابق صرف لا الہ پڑھا کہ جملہ نفی ہے اس پر علماء نے شور مچایا تو اس نے کہا میں ابھی تک نفی میں مستغرق ہوں مرتبہ اثبات تک نہیں پہنچا اگر الا اللہ کہوں تو جھوٹ ہوگا علماء نے کہا ایسا کہنا کفر ہے اگر توبہ نہ کرے تو واجب القتل ہے۔

یہ علماء ظاہر پرست نہیں جانتے تھے کہ سرد اس سے بہت اونچا ہے کہ اسے کفر و ایمان کی بحثیں سنائی جائیں اور وہ قتل و خون کے حکم سے مرعوب ہو۔ یہ کفر ساز علماء تو مدرسہ و مسجد کے صحن میں کھڑے ہو کر سوچتے تھے کہ مخراب کی کرسی کتنی اونچی ہے اور سرد اس منارہ عشق پر تھا جہاں دیوار کعبہ اور مندر بالمقابل نظر آتے ہیں اور جہاں کفر و اسلام کے علم ایک ساتھ لہراتے ہیں اس کے بعد سرد کو قتل کر دیا گیا ابراہیم بدخشانی راوی ہے کہ سرد کے سرکشتہ سے کلمہ پڑھنے کی آواز آتی تھی۔

(ارمغان آزاد ص ۲۶۲)

وحدة الوجود کے فلسفے کی بنیادی غلطی

ابن عربی کے فلسفے میں جس بات کو زیادہ اہمیت دی گئی ہے۔ وہ یہ ہے کہ اللہ کے سوا کائنات میں دوسرا کوئی وجود نہیں ہے۔ اس لئے اس نظریے کو وحدة الوجود کہتے ہیں۔ یہ ایسا نظریہ ہے کہ اس کے باوجود خود ابن عربی اپنی ایک تحریر سے اس کی تغلیط کر رہے ہیں فتوحات مکیہ کے باب ۳۶۷ میں لکھتے ہیں۔

اجتمعت روحی بہارون فقللت له یا نبی اللہ کیف قلت فلا تسمت بی الاعداء ومن الاعداء حتی تشهدهم والواحد منا اجل الی مقام لا يشهد فيه الا الله فقال هارون عليه السلام صحيح ما قلت فی مشهد کم ولكن اذالم يشهد احدکم الا الله فهل زال العالم فی نفس الامر كما هو فی مشهد کم ام العالم باق لم یزل وفحبتم انتم عن شهوده لعظم ما تجلی مقلوبکم فقلت له العالم باق فی نفس الامر لم یزل وانما حجبنا نحن عن مشهوده فقال هارون عليه السلام قد نقص علمکم باللہ فی ذلک المشهد بقدر ما نقص من شهود العالم فانه کله آیات اللہ فافاذنی علماً لم یکن عندی

(الیواقیت والجواہر امام شعرانی ص ۶۴ ج ۱)

”ابن عربی لکھتے ہیں ایک مکاشفے میں میری روح حضرت ہارونؑ کے ساتھ جمع ہو گئی میں نے عرض کی یا نبی اللہ آپ نے یہ کیسے کیا۔ ”فلا تسمت بی الاعداء۔ مجھے دشمنوں کی ثنات سے محفوظ رکھے“

یہاں اعداء کون ہیں جن کا آپ مشاہدہ فرما رہے ہیں۔ حالانکہ ہم لوگ

تو ایسے مقام پر پہنچے ہوئے ہیں۔ کہ ہم اس کائنات میں اللہ کے سوا دوسرے کسی کو بھی موجود نہیں مانتے۔ حضرت ہارونؑ نے فرمایا تم اپنے مشاہدے کے مطابق صحیح بات کہہ رہے ہو۔

لیکن جب تم اپنے مشاہدے میں اللہ کے سوا دوسرے کسی کو موجود نہیں سمجھ رہے تھے۔ کیا اس وقت یہ کائنات حقیقت میں زائل ہو گئی تھی یا یہ کائنات اپنے مقام پر جوں کی توں موجود تھی۔ حالانکہ یہ قلبی تجلی تھی جو تمہیں اس کے شہود سے مجبور کر رہی تھی میں نے کہا واقعی یہ کائنات اسی طرح اپنے مقام پر قائم اور دائم تھی لیکن ہم اس کے مشاہدے سے اس وقت مجبور تھے اس کے بعد حضرت ہارونؑ نے فرمایا!

شہود کے اس مقام میں تمہارا علم اللہ کے ساتھ ایسا ہی ناقص تھا۔ جس طرح کائنات کے مشاہدے میں تمہارا کشفی علم ناقص تھا۔ حالانکہ اس کائنات کے حسی وجود کے ذریعے تو اللہ کے موجود ہونے کی دلیل ثابت ہو رہی ہے۔ اس کے بعد ابن عربی کہتے ہیں۔

حضرت ہارونؑ نے مجھے ایک ایسی حقیقت سے متعارف فرمایا جس کا مجھے پہلے علم ہی نہ تھا“

(الیواقیت والجبواہر از امام شعرانی ص ۶۳ ج ۱)



ایک جلیل القدر ولی کے قول سے عمینیت کا نفیس جواب

امام شعرانی فرماتے ہیں۔

بعض عارفین دعویٰ کرتے ہیں کہ ان کے شہود میں کائنات کا وجود منعدم ہو جاتا ہے حضرت علی الحواص فرماتے ہیں:

فهو صدق منهم لانهم ما زادوا على ما عطاهم من ذوقهم ولكن
انظر هل زال من العالم فا زال عندهم

(الجواهر والدرر ص ۳۱۶)

”وہ یہ بات اپنے نظریے کے مطابق صحیح کہتے ہیں۔ اس لئے کہ انہیں اس معاملے میں جتنا کشفی ذوق حاصل ہوتا ہے وہ اس سے زیادہ کچھ نہیں کہہ سکتے لیکن بات یہ ہے جب وہ اپنے ذوقی کشف میں کائنات کے منعدم کا مشاہدہ کرتے ہیں آپ یہ بتلائیں کیا اس وقت خارج میں ساری کائنات اپنے مقام سے واقعی زائل ہو جاتی ہے؟“

(الجواهر والدرر ص ۳۱۶)

کائنات تو حساً خارجاً ہر وقت موجود رہتی ہے۔ عارف کے ذہن میں صرف اس کا تصور موجود ہوتا ہے نہ کہ حساً کائنات کا مادی وجود اس کے ذہن میں موجود ہوتا ہے اس لئے وہ صرف اپنے ذہنی کشف میں کسی چیز کو موجود بھی کر سکتے ہیں اور معدوم بھی لیکن خارجاً کسی موجود وجود کو منعدم نہیں کر سکتے۔



عیسائیوں کے نزدیک وجودی صوفیہ کا مقام

حضرت علی الخواص فرماتے ہیں مجھے ایک عیسائی عالم نے کہا:

نحن اقل شرکا بالله تعالى منكم نحن جعلنا مع الله الهاً آخر وانتم جعلتم الهة مع الله لا تحصى فقلت ماہی قال تقومون بالوہیة کل شئی .
فعلیک یا اخی بااتباع العلماء العاملين من السلف وانخلف وایاک
ما انتحلہ غلاة الصوفیہ

(الجواهر والدرر ص ۳۲۵)

”جتنا تم اللہ کے ساتھ شرک کرتے ہو ہم اس سے قلیل مقدار میں بھی شرک نہیں کرتے کیونکہ ہم تو صرف اللہ کے ساتھ ایک دو الہ بناتے ہیں اور تم لوگ تو اللہ کے ساتھ بے شمار الہ بناتے ہو۔ حتیٰ کہ مخلوق کی ہر چیز پر الوہیت کا اطلاق کرتے ہو۔ اس کے بعد بطور وصیت فرماتے ہیں اے میرے بھائی تمہیں صرف اسلاف اور اخلاف کے محققین علماء کی اتباع کرنی چاہئے۔ اور ان غالی صوفیہ سے دور رہنا چاہئے جن کا عقیدہ ہے مخلوق کی ہر چیز اللہ کا عین ہے اور ان پر اللہ کا اطلاق ہو سکتا ہے۔

حضرت تھانوی لکھتے ہیں:

”ایک انگریز نے وحدۃ الوجودی صوفی کو کہا تھا کہ تم لوگ ہم پر تین خدا کہنے پر اعتراض کرتے ہو اور تم لوگ خود ہر چیز کو خدا کہتے ہو یہ مسئلہ وحدۃ الوجود کا ناس مارا ہے جاہل صوفیہ اس کی حقیقت تو سمجھ نہیں بس ہر چیز کو خدا کہنے لگ گئے۔

(اشرف الجواب ص ۳۴ ج ۲)

کشفی مشاہدے کی حقیقت اور اس کی شرعی حیثیت

صوفیہ کرام کائنات کی پوشیدہ چیزوں کا کس طرح مشاہدہ کرتے ہیں۔
شیخ عبدالعزیز دباغ لکھتے ہیں:-

فیشا هد الولی الارضین السبع وما فیہن والسموات السبع وما
فیہن وكذلك يشاهد الامور المستقبل لا يرى ذلك ببصره وانما يراه .
ببصيرته التي لا ليجهها سترو لا جدار واهل الحق و الباطل في هذا الفتح
على حد سواء ولذا يقال الكشف اضعف درجات الولايات اي لانه يوجد
عند اهل الحق ويوجد عند اهل الباطل و صاحبه لا يائن على نفسه من
القطيعة

(ابریز عبدالعزیز ص ۳۰۳)

ولی اپنے کشف کے ذریعے سات زمینوں اور سات آسمانوں کی تمام
چیزوں کا مشاہدہ کر لیتا ہے۔ اسی طرح مستقبل کے واقعات کو بھی اپنے کشف
کے ذریعے معلوم کر لیتا ہے اس کا یہ مشاہدہ ظاہری آنکھ سے نہیں ہوتا بلکہ وہ اپنی
کشفی بصیرت کے ساتھ ہر چیز کو معلوم کر لیتا ہے یہ ایسا مشاہدہ ہے جسے نہ کوئی
دیوار اور نہ کوئی پردہ روک سکتا ہے۔

اس وجدان اور مشاہدے میں اہل حق اور اہل باطل دونوں برابر ہیں
اسلئے محققین کہتے ہیں کشف والہام ولایت کا نہایت ہی ادنیٰ درجہ ہے کیونکہ جس

طرح مسلمان ولیوں کو کشف ہوتا ہے اسی طرح ہنود کے رشیوں اور عیسائیوں کے راہبوں کو بھی یہ مقام حاصل ہوتا ہے کہ وہ بھی کشف کا کافی پوشیدہ امور کا مشاہدہ کر لیتے ہیں۔

عقائد کی تمام مسلمہ کتابوں میں لکھا ہے۔

ان الا لہام والكشف ليس بحجة

”ولی کا کشف اور الہام شریعت میں حجتہ نہیں ہے“

اس سے معلوم ہوا کشف ایک ذہنی تخیل ہے جو مجاہدوں کی مزاحمت کے بعد ہر کافر اور ہر مسلمان کو یہ مقام حاصل ہو سکتا ہے۔

ابن عربی بھی اسی کشف کے ذریعے اپنے ذہنی تخیل میں کائنات کو معدوم تصور کرتا ہے حالانکہ اس کے اس کشفی تخیل کی وجہ سے کائنات خارجاً مستقل طور پر موجود رہتی ہے۔

۔ گزرفرق مراتب نہ کنی زندیقی



کائنات کی عینیت کی ایک باطل دلیل

امام شعرانی لکھتے ہیں!

وجود یہ صوفیہ کہتے ہیں۔ قرآن میں اللہ تعالیٰ نے مختلف چیزوں کی قسم کھائی ہے۔ قسم اس چیز کی کھائی جاتی ہے۔ جو بہت ہی عظمت کی حامل ہو۔

ولا یصح ان یقسم تعالیٰ مما لیس هو لان المقسوم به هو الذی

ینبغی له العظمة فما اقسام بشی لیس هو۔

”کیونکہ مقوم بہ میں اس کی عظمت کو ملحوظ رکھا جاتا ہے۔ اس لئے قرآن میں جن چیزوں کی قسم کھائی گئی ہے وہ چیزیں عظمت کی وجہ سے غیر اللہ نہیں ہو سکتیں۔

(الجواهر والدرر)

وهو بشير الى العارف بالله ما اقسم حقيقة الابريه لانه اذا قرن
الحادث بالقديم لم يبق للحادث اثر بخلاف غير العارف بالله فليس له ان
يقسم بشئ من المخلوقات

(الجواهر والدرر ص ۱۹۰)

اس میں اس حقیقت کی طرف اشارہ کیا گیا ہے کہ عارف باللہ بھی مخلوق کی قسم کھا سکتا ہے کیونکہ حادث جب قدیم کے ساتھ مل جاتا ہے تو اس وقت حادث کے وجود کا اثر زائل ہو جاتا ہے اور وہ چیز عین اللہ بن جاتی ہے۔ ہاں جو حضرات معرفت کے اس مقام کے حامل نہیں ہیں وہ غیر اللہ کسی مخلوق کی بھی قسم نہیں کھاتے“

(الجواهر والدرر)

اس سے معلوم ہوا کہ یہ لوگ قرآن فہمی میں کتنے جاہل ہیں ان کو یہ معلوم بھی نہیں ہے قرآن میں ان قسموں کا صحیح مفہوم کیا ہے۔

(امام ابن قیم کی کتاب اقسام القرآن میں ان قسموں کی بہترین تشریح کی گئی ہے اہل علم وہاں مراجعت کر سکتے ہیں)

دوسرا اس میں ایک ایسی چیز بیان کی گئی ہے جس سے شریعت اور قرآن کی پوری عمارت منہدم ہو جاتی ہے۔ کہ جب حادث کا قدیم کے ساتھ اقتران ہو جاتا ہے تو حادث کی ہر چیز عین خدا بن جاتی ہے اور اسی نکتے پر ہی وحدۃ الوجود کے نظریے کی بنیاد رکھی گئی ہے اس نظریے کے مطابق جب عابد و معبود کا فرق ختم

ہو جائے گا تو اس کے ساتھ عبادت کا وجود بھی ختم ہو جائے گا دوسرا اس میں ہے کہ وجودی عارف ہر مخلوق کی قسم کھا سکتا ہے اور اسلام میں ہے۔ کہ حلف لغیر اللہ شرک کے مترادف ہے جس نظریے میں شرک کو بھی عین تو حید سمجھا جا رہا ہو تو پھر دوسری چیزوں کی تحلیل و تحریم میں کیا فرق باقی رہ جائے گا۔

ایک شبہ کا ازالہ

جب ان حضرات کے نزدیک شرک اور بت پرستی بھی عین تو حید ہے اور عابد و معبود کے درمیان حقیقی مغایرت ختم ہو جاتی ہے پھر یہ لوگ نماز و روزہ اور حج کے ارکان کی ہر پابندی کے ساتھ کیوں عمل کرتے ہیں عبادت کی ظاہری صورت سے عبادت کی اصل حقیقت معلوم نہیں ہو سکتی بلکہ ہر عبادت میں اس کے سامنے اس کے معبود کے تصور کو ملحوظ رکھا جائے گا۔ امام ابن حاج فرماتے ہیں اگر کوئی اپنی بیوی کے ساتھ جماعت کے وقت یہ تصور کرے کہ میں فلاں حسین عورت کے ساتھ مباشرت کر رہا ہوں تو اس کی یہ شرعی جماعت زنا کے مترادف بن جائیگی۔

(مدخل الشرع)

دیکھئے جماعت کی یہ حلال صورت اس فاعل کے غلط تصور کی وجہ سے کس طرح گناہ میں تبدیل ہو گئی ہے اس سے معلوم ہوا کہ ہر عبادت اور نیکی کے بعد دیکھا جائے گا کہ اس عبادت کا فاعل اللہ کے بارے میں کیا عقیدہ رکھتا ہے اس کے بعد اس کی ہر نیکی کی حقیقت سامنے آ جائیگی۔

اقتراان الحادث بالقدریم کا جواب

حضرت علی الخواص اس نظریے کا رد کرتے ہوئے فرماتے ہیں!

ان الموجود المستفاد هو علی اصله ما انتقل عن امكانه فكيف
قلتم انه مالم الوجود الحق فقال حكم الممكن باق وعينه وما هو عين
الاشياء علی ذو انتهابل هو هو والاشياء شيئاً

(در الغواص علی فتاویٰ سید علی الخواص ص ۱۹۰)

یہ کائنات جو خارجاً موجود ہے۔ اپنی اصل پر قائم ہے وہ اپنے امکان کی
حقیقت سے خارج ہو کر دوسری کسی حقیقت میں منتقل نہیں ہو سکتی تمہارا یہ کہنا کہ
یہاں اللہ کے سوا دوسرا کوئی موجود نہیں ہے بالکل غلط ہے اس کے بعد فرمایا۔

ممکن ہر وقت اپنے امکانی مقام پر باقی رہتا ہے اور وہ اپنی حقیقت پر
ثابت رہتا ہے اللہ جو واجب الوجود ہے وہ ممکن کائنات کا عین نہیں بن سکتا۔

بل هو هو والاشياء شيئاً

(در الغواص)

واجب اور ممکن کی اتحادی عینیت کا نقص اور اس کی تردید

علم کلام کی کتاب جو اہر الاعتقاد یہ میں لکھا ہے

ان الواجب لو اتحد بغيره لكان ذلك الغير اما واجبا او ممكن

فان كان واجبا لزم تعدد الواجب وهو محال وان كاممكنا فالحاصل بعد

الاتحاد وان كان واجبا صار الممكن واجبا وان كان ممكنا صار الواجب
ممكنا وكلاهما خلاف وباطل

(الجواهر الاعتقادية ص ۶۸)

اللہ تعالیٰ واجب الوجود ہے اگر واجب ذات اپنے سوا کسی دوسرے
کے ساتھ متحد ہوگی تو جس کے ساتھ وہ متحد ہوگی یا وہ واجب ہوگا یا ممکن اگر واجب
ہوگا تو واجب کا واجب کے ساتھ متحد ہونے سے تعدد الواجب ثابت ہو جائے گا۔
جو کہ عقلاً محال ہے اگر وہ ممکن ہوگا تو ان دونوں کے اتحاد کے بعد یہ نتیجہ نکلے گا اگر
آپ واجب اور ممکن کے اتحاد کو وجوب کا درجہ دیں گے تو پھر اس اتحاد کی وجہ سے
ممکن کو بھی واجب میں تبدیل ہونا پڑے گا۔ اگر آپ اس اتحاد کو ممکن کا درجہ دیں
گے تو پھر واجب کو اتحاد کی مشارکت کی وجہ سے ممکن میں تبدیل ہونا پڑے گا۔
کیونکہ دو چیزوں کے درمیان عینیت۔ اتحاد یا مشارکت تب ثابت ہو سکتی ہے
جب دونوں کے درمیان مابہ الاشتراک کوئی وصف ضرور موجود ہو۔

علامہ محمد اولیس ندوی عقیدۃ السنیہ کی شرح میں لکھتے ہیں۔

ولا يتحد بغيره يقول يعقوبية النصارى ان اللاهوت واللاهوت

اختلطاً وامتزجا كاخلاط اللبن بالماء وهو قول من وافق هؤلاء من غالبية

المنتسبين الى الاسلام

(عقیدۃ السنیہ ص ۳۳)

”اللہ کی ذات کسی کے ساتھ متحد نہیں ہو سکتی عیسائیت کے فرقہ یعقوبیہ کا یہ عقیدہ

ہے کہ اللہ کا حضرت عیسیٰؑ کے ساتھ اس طرح اتحاد ہے۔ یعنی وہ دونوں آپس میں اس

طرح مل گئے ہیں جس طرح دودھ میں پانی مل جاتا ہے۔ اس قسم کا عقیدہ بعض غالی مسلمان

صوفیہ میں بھی پایا جاتا ہے وہ بھی کہتے ہیں کہ اللہ کے ساتھ مخلوق کا عینی اتحاد ہو سکتا ہے۔“

(عقیدۃ السنیۃ)

دیکھئے حضرت عیسیٰ علیہ السلام ممکن وجود کے حامل ہیں عیسائی حضرات ان کا اللہ کے ساتھ اتحاد اور عینیت ثابت کر رہے ہیں پھر اس کے جواز میں جو مثال دی جا رہی ہے اس سے ان کی صریحاً کم عقلی ثابت ہو رہی ہے کیونکہ دودھ اور پانی دونوں ممکن اور محسوس وجود کے حامل ہیں پھر ان دونوں کے مائع ہونے میں ماہ الاشرک صفت بھی ثابت ہو رہی ہے اور اللہ تعالیٰ واجب الوجود ہیں اور حضرت عیسیٰؑ ممکن الوجود ہیں۔ ان دونوں کے اتحاد میں دودھ اور پانی کی مثال کیسے درست ہو سکتی ہے اسی طرح کائنات ممکن الوجود ہے اس کا واجب الوجود کے ساتھ عینی اتحاد ثابت کرنا کتنی حماقت کی بات ہے۔

گرفرق مراتب نہ کنی زندیقی



وجوب الوجود اتحاد اور عینیت کے منافی ہے

علامہ طوسی لکھتے ہیں:

ان وجوب الوجود ینا فی الاتحاد ولان وجوب الوجود یتلزم
الوحدة فلو اتحد بغيره لکان ذلک الغير ممکنا فیکون الحکم الصادق
على الممكن صادقا على المتحد به فیکون الواجب ممکنا

(شرح تجرید الاعتقاد ص ۲۲۷)

اللہ تعالیٰ چونکہ واجب الوجود ہے اس لئے اس کے ساتھ نہ کسی کا اتحاد
ثابت ہو سکتا ہے اور نہ عینیت کیونکہ واجب الوجود وحدۃ کو مستلزم ہے اگر اللہ
تعالیٰ کی کسی کے ساتھ اتحاد اور عینیت ثابت کی جائے تو جس کے ساتھ اتحاد ہوگا
وہ ممکن الوجود ہوگا اور ممکن کیلئے ضروری ہے کہ اس کا متحد بہ بھی ممکن ہو۔ اس لئے
اس اتحاد میں واجب الوجود بھی ممکن الوجود کے مقام میں تبدیل ہو جائے گا۔ امام
ابوالجعفر محمد بن الحسن الطوسی لکھتے ہیں:

ولا يجوز عليه الاتحاد لغيره لانه لا يخلو ان يكون الاتحاد
واجباله او جائزا ولو كان واجبا لوجب ذلك في الازل وذلك يوجب
وجود ما يتحد به في الازل وفي ذلك القدم المحال.

(الاعتقاد الہادی الی طریق الرشاد ص ۴۰)

اللہ تعالیٰ کی کسی کے ساتھ اتحاد اور عینیت نہیں ہو سکتی یہ بات اس امر
سے خالی نہیں ہو سکتی یا یہ اتحاد اس کیلئے واجب ہوگا یا جائز اگر واجب ہوگا تو یہ

اتحاد پھر ازل میں ہوتا اور ازل میں اتحاد کیلئے ضروری ہے کہ جس کے ساتھ ہوتا وہ بھی ازل میں موجود ہوتا اور یہ بات عقلاً محال ہے۔ اس لئے کہ اگر وہ متحد بہ ازل میں موجود ہوتا تو وہ بھی قدیم ہوتا۔

”ایک قدیم کا دوسرے قدیم کے ساتھ موجود ہونا تعدد بالوجہاء کی وجہ سے صریحاً

محال ہے۔“

آئمہ متکلمین کی ان عبارتوں سے معلوم ہوا کہ اللہ تعالیٰ کا کسی کے ساتھ بھی اتحاد نہیں ہو سکتا۔ کسی کے ساتھ متحد ہونا یا دو وجودوں کا آپس میں عین ہونا یہ دونوں باتیں برابر ہیں ان کے باطل ہونے کی وجہ جو آئمہ متکلمین نے بیان فرمائی ہے اس کی ملخص تفہیم یہ ہے۔

اللہ تعالیٰ کی ذات چونکہ واجب الوجود ہے صفت وجوب کے ساتھ صرف ایک ہی ذات موصوف ہو سکتی ہے دو ذاتوں پر اس صفت کا اطلاق نہیں ہو سکتا۔ ورنہ دوسری ذات بھی قدیم ثابت ہو جائے گی جو کہ عقلاً محال ہے جب ہم اللہ کے ساتھ کسی کی عینیت یا اتحاد ثابت کریں گے تو لازماً وہ چیز واجب تو نہ ہوگی بلکہ وہ ممکن ہوگی اور ممکن ذات کے ساتھ واجب ذات کا اس وقت اتحاد ہو سکتا ہے کہ اس ممکن کو بھی ازل میں ثابت کیا جائے تاکہ دونوں کے درمیان اتحاد کی صفت صحیح ہو سکے اگر اتحاد کیلئے ممکن کو ازل میں ثابت کیا جائے جب تک ممکن کو واجب نہ بنایا جائے ان دونوں کے درمیان نہ اتحاد ثابت ہو سکتا ہے اور نہ اس کے ساتھ عینیت۔ دوسری صورت یہ ہے اگر اتحاد کیلئے ممکن کو اپنے اصل مقام پر قائم رکھا جائے تو پھر اس کا واجب الوجود کے ساتھ اس طرح اتحاد ہو سکتا ہے کہ واجب کو ممکن کی صفت میں تبدیل کر دیا جائے اور یہ بات عقلاً محال ہے

اگر واجب ذات ممکن میں تبدیل ہو جائے تو پھر اس سے وجوب کا وجود ہی ختم ہو جائے گا فلاسفہ بھی اسی لغزش کا شکار ہیں وہ اللہ تعالیٰ کو کائنات کی علت موجبہ مانتے ہیں۔ اس لئے اس علت کی معلول کائنات کو بھی وہ قدیم کہتے ہیں۔ اس لئے کہ معلول اپنی علت سے منفک نہیں ہو سکتا۔

اسی طرح ابن عربی بھی یہی کہتا ہے کہ کائنات اللہ کے قدیم علم کی معلوم ہے۔ اس لئے جب اللہ کی صفت علم قدیم ہے اور یہ کائنات جو اس قدیم علم کی معلوم ہے وہ بھی لازماً قدیم ہوگی ہم اس کا پچھلے صفحات میں اچھی طرح رد کر چکے ہیں کہ علم الہی کی معلومات چونکہ لامتناہیہ ہیں۔ اس لئے صرف یہی کائنات اس کے معلوم کی تحدید نہیں کر سکتی۔ بلکہ اس کی لامتناہیہ معلومات میں ممکنات کثیرہ کے علاوہ دوسرے لاتعداد امور متمتعات بھی داخل ہیں۔

اس سے معلوم ہوا کہ اس محدود کائنات کو ہم الہی کا معلوم ثابت کر کے اس کی علمی تحدید نہیں کر سکتے دوسرا یہ کائنات چونکہ خارجاً موجود ہونے کی وجہ سے حادث اور ممکن ہے اس لئے ہم اس کا واجب الوجود کے ساتھ نہ عینیت ثابت کر سکتے ہیں اور نہ اتحاد قرآن پاک میں ہے۔

کل شیء ہالک الا وجہہ

قیامت کے قریب کائنات کی ہر چیز فنا ہو جائے گی اس وقت صرف اللہ تعالیٰ کی ذات ہی باقی اور موجود ہوگی۔

ابن عربی کہتا ہے۔ کائنات چونکہ علم الہی کی معلوم ہے۔ اس لئے کائنات معلوم ہونے کی وجہ سے اللہ کی ایک صفت ہے۔ سوال یہ ہے اگر کائنات معلوم الہی ہونے کی وجہ سے اللہ کی صفت ہوتی۔ صفت تو موصوف سے علیحدہ

نہیں ہو سکتی جب اس آیت کے مطابق ساری کائنات فنا اور معدوم ہو جائے گی۔ تو کیا اس وقت اعیان ثابتہ علم الہی میں موجود رہیں گے یا علم الہی سے محو ہو جائیں گے اگر آپ کہیں کہ وہ موجود رہیں گے تو پھر یہ موجودہ کائنات جو ان اعیان ثابتہ کی عین ہے قیامت کے قریب کس طرح فنا ہو کر معدوم ہو جائے گی اگر آپ کہیں کہ اعیان ثابتہ بھی اس وقت محو ہو جائیں گے تو آپ کے قول کے مطابق اگر اعیان ثابتہ علم الہی سے محو ہو گئے۔ تو کیا اس سے علم الہی کا جہل ثابت نہ ہو جائیگا۔ دوسرا آپ کہتے ہیں کہ یہ کائنات جو معلوم الہی ہے۔ ازل سے علم الہی میں اعیان ثابتہ کی صورت میں منقش ہے۔ آپ بتلائیں اعیان ثابتہ کے اس منقش نقشہ میں انواع کی جتنی مختلف شکلیں موجود ہیں ان شکلوں کو پہلے کس نے مدون کیا تھا یا یہ خود بخود علم الہی میں پیدا ہو گئیں تھیں اگر آپ کہیں کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے ارادے سے انہیں علم الہی میں داخل کر دیا تھا اس طرح دو چیزیں ثابت ہوئیں جب علم الہی میں اعیان ثابتہ کی تدوین ارادہ الہی پر موقوف ہے تو پھر کائنات کی تدوین کو اللہ کے ارادے پر کیوں نہیں موقوف سمجھتے وہ چونکہ خالق بالا اختیار ہے وہ اگر چاہتا تو اس کائنات کو پیدا ہی نہ کرتا۔ جب پیدا نہ کرتا تو یہ اعیان ثابتہ بھی موجود نہ ہوتے۔ فاعل بالا اختیار ہونے کی وجہ سے وہ جس طرح معدوم سے موجود کر سکتا ہے اسی طرح وہ موجود کو معدوم بھی کر سکتا ہے جس طرح وہ قیامت کے قریب اس ساری کائنات کو معدوم اور فنا کر دے گا اس سے معلوم ہوا کہ اللہ کی قدرت حاکم ہے جو اپنے ارادے سے جس طرح چاہتا ہے کر سکتا ہے ابن عربی کہتا ہے کہ اللہ کا ارادہ محکوم ہے اور اس کا علم حاکم ہے لیکن ان دلائل کے بعد معلوم ہوا کہ اللہ کی قدرت حاکم ہے وہ اپنے علم کے ہر معلوم کو باقی بھی

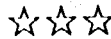
رکھ سکتا ہے اور اسے محو بھی کر سکتا ہے۔

ابن عربی بھی ایک جگہ مجبور ہو کر لکھتے ہیں:

حق تعالیٰ اگر اپنے اطلاق محض کے مرتبہ میں رہتے اور تجلی فکرنہ ہوتے تو اعیان ثابتہ بھی علم الہی میں ظاہر نہ ہوتے نتیجتاً یہ کائنات اپنے ظاہری وجود سے محروم ہو جاتی۔

(محی الدین ابن عربی حیات و آثار از ڈاکٹر محسن جہانگیری ص ۳۵۵)

دیکھئے اس میں ابن عربی صاف لکھ رہے ہیں کہ اللہ تعالیٰ اگر اپنی مرضی سے جلوہ افکرنہ ہوتے تو نہ اعیان ثابتہ ظاہر ہوتے اور نہ کائنات ظاہر ہوتی۔ سوال یہ ہے اعیان ثابتہ جو علم الہی کے معلوم ہیں جب اعیان ثابتہ ظاہر نہ ہوتے تو پھر علم الہی میں جہل لازم آتا وہ اس کا جواب بقیامت نہیں دے سکتے۔



مادی اور محسوس چیزوں کی مثال سے وحدة الوجود کی تشریح

وحدة الوجود کی تشریح میں جتنی کتابیں لکھی گئی ہیں اس کی توضیح کیلئے جو مثالیں پیش کی گئی ہیں ان میں چند مثالیں زیادہ مشہور ہیں ایک مثال دریا اور اس کی امواج کے ساتھ اس طرح بیان کرتے ہیں دارہ شکوہ جو اس نظریے کے مشہور متکلم ہیں لکھتے ہیں۔

توحید گویم ارنبھی بادا موجود نہ بود ہیچ کہ غیر خدا

آ نہا کہ توے بینی و میدانی غیر در ذات ہی یکیت و در نام جدا

”اگر تو فہم رکھتا ہے تو میں تمہیں توحید کی حقیقت سمجھاتا ہوں اس کائنات میں اللہ کے سوا دوسرا کوئی بھی موجود نہیں ہے۔ اس کائنات میں تو جن چیزوں کو اپنے مشاہدے اور عقل سے غیر محسوس کر رہا ہے ان تمام چیزوں کی ذات صرف خدا ہے اور اس میں جتنی چیزیں موجود ہیں یہ اللہ کے جدا جدا نام ہیں۔“

دارہ شکوہ اس کے بعد اس کی ایک مثال بیان کرتے ہیں:-

پانی جب تک جمتا نہیں ہے اس کی نہ کوئی صورت ہوتی ہے اور نہ کوئی رنگ جب وہ جم جاتا ہے تو کبھی بخ کی صورت پکڑ لیتا ہے اور کبھی برف بن جاتا ہے کبھی ژالہ باری کی صورت میں بارش کے ذریعے زمین پر برستا ہے۔ دیکھئے پانی ایک ہے۔ لیکن مختلف صورتوں میں ظاہر ہو رہا ہے۔ جب یہ چلتا ہوا ہو تو پھر وہی پانی اس کا نام رکھا جائے گا۔ جب کسی تالاب میں ایک جگہ ساکن ہو جاتا ہے۔ تو یہ بھی پانی ہے اس طرح ہر دیکھنے والی آنکھ پانی کے تمام مراتب و کیفیات

کو اچھی طرح پہچان لیتی ہے۔ جامی کہتا ہے۔

دریا است وجود صرف ذات وہاب ارواح و نقوش ہجو نقش اند در آب
بحرے ست کہ موج میزند اندر خود کہ قطرہ کہ است موج گاہے ہست حباب
”وہ ذات ایک بحر کی طرح ہے کہ اس کے اندر موجیں اٹھتی رہتی ہیں۔ کبھی قطرہ
کی صورت میں کبھی لہروں کی شکل میں اور کبھی حباب بن کر ابھرتا ہوا نظر آتا ہے۔“

اس کی توضیح کیلئے دوسری کافی مثالیں موجود ہیں۔ جیسا کہ نقش لفظ اور
معنی سب سیاہی سے ظاہر ہوتے ہیں۔ اور جس درخت کی جڑ پتے شاخیں
پھول اور ثمر یہ سب اس کی گٹھلی سے نکلتے ہیں۔ لیکن اس کثرت کا وجود
وحدت کا مانع نہیں ہے۔

واحد متکثر نشود از اعداد دریا متجزی نشود از امواج

”جیسے ایک کا عدد تمام اعداد میں ایک ہی رہ جاتا ہے اور دریا جس طرح اپنی
موجوں کے ذریعے مختلف ٹکڑوں میں تقسیم نہیں ہو جاتا اسی طرح اللہ تعالیٰ بھی تمام کائنات کی
کثرت میں ظاہر ہو کر اپنی ذات میں ایک رہتا ہے“

(اردو ترجمہ حق نما اذکارہ شکوہ ص ۲۸)

وحدت الوجود کی تمام معتبر کتابوں میں یہی مثالیں درج ہیں جن کی
ظاہری تمثیلات انسانی فہم اور عقل کو آساگی کے ساتھ متاثر کر لیتی ہیں۔
سید مظفر علی شاہ دائرۃ المعارف جواہر غیبی میں لکھتے ہیں:-

”سریان وجود واحد مطلق در کثرات کوئی ہجو سریان واحد است در اعداد چہ
کثرت مراتب اعداد تحقیقت غیر از تکرار واحد نیست“

”ا کو ان عالم کی کثرت میں وجود واحد مطلق کا سریان اس طرح ہوا

ہے۔ جس طرح عدد واحد کا سریان اعداد کثیرہ میں ہے۔ تمام اعداد میں جس طرح صرف واحد کا تکرار معلوم ہوتا ہے۔ اسی طرح کائنات کی کثرت میں بھی اسی ذات واحد کا مظاہر کی صورت میں تکرار معلوم ہوتا ہے۔ حضرت جاتی فرماتے ہیں:-

گر طالب شروء گر کا سب خیر گر صاحب خانقاہ و گر صاحب دیر
از روئے تعین ہمہ غیر اندنہ عین و از روئے حقیقت ہمہ عین اندنہ غیر
(جواہر نبی ص ۲۲ ص ۳۲)

اس دنیا میں جو برائی کر رہا ہے یا کوئی نیکی کر رہا ہے اسی طرح اگر ولی خانقاہ میں ذکر الہی کر رہا ایک پجاری مندر میں بیٹھ کر بتوں کو پوج رہا ہے۔ ہم ان تمام کو تعینات کی وجہ سے تو اللہ کا غیر کہیں گے لیکن حقیقت کی وجہ سے ہم کافر اور مسلمان کو اللہ کی ذات کا عین کہیں گے۔ (جواہر نبی ص ۲۲)

دیکھئے ان مختصر الفاظ میں وحدت الوجود کے فلسفے کی کس طرح آسان مثال اور سہل عبارت میں تشریح کی گئی ہے۔ اگر آپ اپنی عقل کے دبیز پردوں کو تھوڑی دیر کیلئے ہٹا دیں تو ان الفاظ کے آئینے میں اس نظریے کی پوری تصویر سامنے آگئی ہے۔ شیخ صدر الدین قونوی جو ابن عربی کے خاص تلمیذ ہیں وہ لکھتے ہیں

کظہور المجمل فی المفصل ولو احد فی الکثیرۃ والنوۃ فی الشجرۃ

(جواہر نبی ص ۵۱)

اللہ تعالیٰ کائنات میں اس طرح ظاہر ہے جس طرح مجمل کا مفصل میں ظہور ہوتا ہے۔ یا جس طرح واحد کا اعداد کثیرہ میں اور گنگھلی کا درخت کی شاخوں پتوں اور ثمر میں ظہور ہوتا ہے۔ (جواہر غیبی)

اللہ تعالیٰ کی معرفت کا وجوب اور باطل عقائد کی تردید کی اہمیت

تمام آئمہ متکلمین کا اتفاق ہے کہ انسان کی تخلیق کا بنیادی مقصد چونکہ عبادت ہے اسلئے اسے جب تک معبود حقیقی کی صحیح معرفت حاصل نہ ہوگی اس کی کوئی عبادت بھی صحیح نہیں ہو سکتی۔ شرح عقائد عضدیہ میں ہے

ان عبادۃ اللہ واجبة بالاجماع لا يتصور العبادۃ بدون معرفة تعالیٰ
فمعرفة اللہ تعالیٰ مقدمة الواجب المطلق

”اللہ تعالیٰ کی عبادت بالاجماع ہر انسان پر فرض ہے جب تک انسان کو اللہ کی صحیح معرفت حاصل نہ ہوگی۔ اس کی کوئی عبادت بھی درست نہیں ہو سکتی۔“

(ملا جلال دوانی شرح عقائد عضدیہ ص ۱۷۵)

اس لئے عقائد کے آئمہ لکھتے ہیں جہاں سے قصر کی مسافت شروع ہوتی ہے آبادی کے اتنے ہر فاصلے پر ایک محقق عالم کو مقرر کیا جائے۔ تاکہ وہ آبادی کے اس ماحول میں لوگوں کو اسلامی عقائد کی تعلیم دیتا رہے۔

(مرام الکلام فی عقائد الاسلام ص ۲)

ملا جلال دوانی لکھتے ہیں۔

والی اللہ المشتکی من زمان انطمس فیہ معالم العلم والفضل
وعمر فیہ مرابط الجہل وتصدی بریاسة اهل العلم والتمیز بینہم من عری
عن العلم والتمیز متوسلا فی ذلک بالحوم حول الظلمة والانخراط فی
مسلك اعوانہم وخدامہم والسعاية الباطلة سعیا لتحصیل مرامہم

خذلہم اللہ ودمرہم تدمیرا واصلہم الی جہنم۔

(ملا جلال علی شرح عضدہ ص ۷۵ اج ۱)

اہل علم ان الفاظ کو ذرا غور سے پڑھ کر اندازہ کریں کہ ہمارے اسلاف اسلام کی اس کمزوری پر کتنے درد کے ساتھ خون کے آنسو بہا رہے ہیں۔ اس میں زیادہ تر ارباب ثروت، خانقاہی مشائخ اور علماء کا زیادہ دخل ہے۔ ہم ان کے حق میں بھی وہی کہتے ہیں جس طرح علامہ دوانی نے ان کے حق میں اللہ تعالیٰ سے درخواست کی ہے۔

خذلہم اللہ ودمرہم تدمیرا واصلہم الی جہنم

”اے اللہ جن لوگوں نے اللہ کی صحیح معرفت کو برباد کر رکھا ہے۔ ان کی زندگی کو آفات اور پریشانیوں کی آماجگاہ بنائے رکھ اور ان کے باطل نظریات اور مخدوش عزائم کو ریزہ ریزہ کر دے اور موت کے بعد انہیں جہنم کے اعلیٰ طبقات میں تادیر مقید کر دے۔“

اس کے بعد علامہ دوانی لکھتے ہیں۔

آغاز اسلام میں چونکہ وہ لوگ صحیح فطرت کے حامل تھے اور نہ اس وقت ان پر عجمی نظریات اثر انداز ہوئے تھے اس لئے وہ توحید کی سادہ الفاظ میں بھی تشریح سمجھ لیتے تھے۔ عہد نبوت کے بعد جب فتوحات اسلامیہ کے تحت عجمی قومیں مسلمان ہو گئیں تو ان کے موروثی نظریات بھی اسلامی عقائد میں گھل مل گئے۔ اس لئے علماء علم کلام کو مدون کر کے ان کی تشکیکات کو ہر دور میں رفع کرتے رہے۔

اہل علم کی موجودہ روش پر چند آنسو

ہمارے دور میں دینی مدرسوں میں جو عربی نصاب پڑھایا جاتا ہے وہ اتنا کمزور ہے کہ ان سے فارغ شدہ علماء لکھے ہوئے ترجمہ کے بغیر قرآن کی ایک آیت کا بھی صحیح ترجمہ نہیں کر سکتے۔ علامہ تفتازانی کی شرح عقائد علم کلام کی اعلیٰ ترین کتاب ہے۔ یہ کتاب چونکہ عویق انداز میں لکھی گئی ہے۔ اس لئے اس کے فلسفیانہ دلائل کو طلباء کے سقیم اذہان اچھی طرح نہیں سمجھ سکتے پس امتحان میں انہیں چند اعزازی نمبر دے کر پاس کر دیا جاتا ہے۔ اسلئے وہ علم کلام میں کمزور ہوتے ہیں۔ قرآن کی تفہیم کے لئے سورۃ بقرۃ کے چند رکوع تبرکاً بیضاوی وغیرہ سے پڑھادئے جاتے ہیں۔ ہمارے ملک میں احناف کی اکثریت ہے۔ ان کے مقابلے میں اہل حدیث کے مدرسے ہیں۔ دونوں حضرات اپنے اپنے مدرسوں میں مشکوٰۃ اور صحاح ستہ کا دورہ کرواتے ہیں۔ چونکہ ان دونوں حضرات کے درمیان تقلید، سورۃ فاتحہ خلف الامام، آمین بالجہر وغیرہ میں اختلاف پایا جاتا ہے۔ اسلئے وہ حدیث کے اس سارے نصاب میں ان ہی مسائل کی تردید اور تائید پر زور لگاتے رہتے ہیں۔ فارغ ہونے کے بعد جن کے گلے میں کچھ مٹھاس ہوتی ہے۔ وہ داعظ بن جاتے ہیں۔ اگر تقریر میں کچھ شاطرانہ روش بھی رکھتے ہوں تو مناظر بن جاتے ہیں۔ اگر کچھ ذہنی ذکاوت رکھتے ہوں تو تدریس کا پیشہ اختیار کر لیتے ہیں۔ اگر وہ کسی خاص قابلیت کے حامل نہ ہوں تو حاجی بوٹا کی مسجد میں امام بن جاتے ہیں۔ دین کے ان تمام شعبوں میں معاشی ضروریات کو زیادہ مقدم رکھا جاتا ہے۔ چونکہ علماء کی معاشی ضروریات کو عوامی چندوں کے

ذریعے پورا کیا جاتا ہے اس لئے چندہ کی وصولی میں حرام و حلال کا امتیاز بالکل ختم ہو جاتا ہے۔ حتیٰ کہ چندوں میں بینک کی سودی رقم بھی وصول کر لیتے ہیں۔ اہل علم جب ایسے حرام مال کو استعمال کرتے ہیں تو اس کی تاثیر سے ان کے علم و اخلاق میں تقویٰ کا نور ہمیشہ کے لئے ختم ہو جاتا ہے۔ جب دین کے معاملے میں ایسے حالات جمع ہو جائیں تو ان میں رازی، غزالی، تفتازانی، زختری اور جرجانی جیسے ذی علم کیسے پیدا ہو سکتے ہیں۔ پھر اس کا نتیجہ یہی تو نکلے گا۔ بلھے شاہ اور خواجہ فرید کے مجازی کلام کو معارفِ الہیہ کا اعلیٰ مقام سمجھا جائے گا۔

بس توحید کے اس پورے ماتم کدے میں ہمارے اتنے ہی آنسو کافی

ہیں۔



کائنات میں وجود کی قسمیں اور

صوفیہ وجودیہ کا انکار

علامہ عبدالعزیز فرہاروی لکھتے ہیں

الكلام فى الوجود والعدم مفهومها بدیهی و اكثر الفلاسفة والمتكلمين على ان الوجود مشترك بين الموجودات وقال الاشعري وجود كل شىء عنه والاشتراك لفظى فلهم ان مفهوم العدم واحد اجماعا قال اكابر الحكماء المتكلمون ان اصول حقائق الاشياء ثلاثة الوجوب والا متناع والامكان لان الشئ معنى ما يعلم ويخبر عنه والا يخلو اما ان يقتضى وجوده او عدمه اولا يقتضى شيئا منها فالاول الواجب والثانى والممتنع والثالث الممكن الخاص

(كلمة الحق ومرام الكلام فى عقائد الاسلام ص ۷)

وجود اور عدم کا مفہوم بدیہی ہے فلاسفہ اور آئمہ متکلمین کہتے ہیں کہ تمام موجودات میں وجود مشترک ہے لیکن امام اشعری فرماتے ہیں کہ ہر چیز اپنا ایک ذاتی وجود رکھتی ہے۔ ان کے درمیان جو اشتراک پایا جاتا ہے وہ لفظی ہے۔ معنوی نہیں ہے ان سب آئمہ کے نزدیک عدم کا ایک ہی مفہوم ہے۔ اکابر حکماء اور متکلمین فرماتے ہیں اشیاء کے حقائق کے تین اصول ہیں۔

۱۔ وجوب ۲۔ امتناع ۳۔ ممکن۔

کیونکہ چیز اسے کہتے ہیں جس کے ذریعے وہ معلوم ہو سکے اور اس کے ذریعے کسی دوسرے کو آگاہ کیا جاسکے اس لئے وہ تین باتوں سے خالی نہیں

ہو سکتی۔ یادہ چیز اپنے وجود کی مقتضی ہوگی۔ اسے واجب الوجود کہتے ہیں یا وہ عدم کی مقتضی ہوگی اسے ممتنع الوجود کہتے ہیں۔ تیسری وہ چیز جس کا موجود ہونا یا نہ ہونا ضروری نہ ہو اسے ممکن الوجود کہتے ہیں۔

(مرام الکلام)

دیکھئے تمام فلاسفہ اور متکلمین کے نزدیک ان تینوں کا مفہوم بدیہی ہے۔ بدیہی مفہوم اسے کہتے ہیں جس کا انکار عقلاً محال ہو لیکن وجودی صوفیاء ایسے بدیہی حقائق کا بھی صریحاً انکار کرتے ہیں۔ ان کے انکار کی مثال یہ ہے جیسے کوئی دن میں اپنی آنکھوں سے سورج کو بھی دیکھ رہا ہو دیکھنے کے بعد وہ یوں کہے کہ آسمان پر سورج موجود نہیں ہے بلکہ یہ میرا وہم ہے جس کی وجہ سے میں اپنے ذہن میں سورج کو موجود سمجھ رہا ہوں۔ شیخ عبدالرحمن لکھنوی جو وجودی نظریے کے عظیم شارح ہیں وہ لکھتے ہیں

اختلاف جميع الموجودات من السماء والارض وما بينهما من
البسائط والمركبات اختراعى محض كسراب بقية يحسبه لظمان ماء
(کلمة الحق ص ۱۹)

آسمان اور زمین اور جنتی مخلوق ان دونوں کے درمیان از قبیل عناصر بسیط و مرکبہ موجود ہے۔ ان چیزوں کے درمیان جو آپ کو حسی اختلاف نظر آتا ہے۔ وہ اختلاف محض ذہنی اختراع ہے، جس کا خارج میں کوئی وجود نہیں ہے۔ اس کی مثال ایسی ہے جیسے ایک پیاسا دور سے جنگل میں ریت کے میدان کو سورج سے چمکتا ہوا دیکھتا ہے اور اسے دھوکا ہوتا ہے کہ شاید یہاں پانی بہہ رہا ہے۔ موجودہ کائنات کی تمام چیزوں کی مثال بھی ایسی ہے کہ ان کا وجود سراب کی مانند ہے اور ہم اپنے مشاہدہ کے دھوکے سے اسے حقیقت سمجھتے ہوئے

(کلمۃ الحق ص ۱۱)

اس وجودی شیخ کی ایک دوسری دلیل بھی سن لیجئے جس سے وہ کائنات کی تمام چیزوں میں حسی مغائرت کی نفی کر رہے ہیں۔ وہ لکھتے ہیں۔

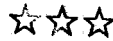
”جو تعدد اور فرق ازروئے نحو اس خمسہ موجودات کے درمیان محسوس ہوتا ہے۔ یہ تغایر قطعاً حقیقی نہیں ہے کیونکہ دو چیزوں میں اسی وقت غیریت حاصل ہوتی ہے جبکہ امر ثالث بھی ان دونوں متغایر اشیاء میں یا ان دونوں میں سے ایک میں ضم کر دیا جائے اور یہ ظاہر ہے کہ کوئی شے کبھی بہ نفس خود یعنی اپنی حقیقت میں منضم نہ ہوگی۔ پس اس امر ثالث کی دو ہی صورتیں ہیں۔ ۱۔ یا تو وجود ہوگا۔ ۲۔ یا عدم محض ہوگا۔ اگر وجود ہوگا تو وہ اپنے نفس کے ساتھ ضم نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ اس صورت میں اجتماع شئی واحد میں لازم آتا ہے اور اگر عدم محض ہوگا تو یہ بھی نفس وجود کے ساتھ کبھی ضم نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ اس سے اجتماع نقیضین لازم آتا ہے۔ پس وہ امر ثالث جس کے سبب سے تغایر نظر آتا ہے۔ یہ ایک ایسا امر ہے جو محض انتزاعی اور اختزاعی ہے جس کا خارج میں وجود ہی نہیں ہے صرف اسے فرضی طور پر مان لیا گیا ہے۔

فظهر انه تفارق بین الوجود والموجود الالفاظ ثبت وحدة

الموجودات و امتناع تعددھا

پس اس سے بخوبی معلوم ہو گیا کہ جو کچھ وجود اور موجود کے درمیان فرق محسوس ہوتا ہے وہ ازروئے لفظ ہے، ازروئے معنی نہیں ہے۔ پس اس سے موجودات کی وحدت بھی ثابت ہو گئی اور مابین تعدد کا امتناع بھی ثابت ہو گیا۔ (کلمۃ الحق ص ۱۸)

اس کا خلاصہ یہ ہے کہ جب دو متغایر چیزوں کا وجود ایک ہے تو ان دونوں کے درمیان جو حسا تغایر معلوم ہو رہا ہے۔ وہ محض انتزاعی اور اختزاعی ہے۔ حقیقی نہیں ہے۔ اس بحث کو ہم دوسرے مقام پر وضاحت کے ساتھ بیان کریں گے۔ دوسری عرض یہ ہے کہ ہم ان اوراق میں کسی بحث کو تالیفی انداز کے ساتھ جمع نہیں کر سکے بلکہ جو جواہم حوالے سامنے آتے گئے اسی ترتیب کے ساتھ ہم اس کتاب میں جمع کرتے گئے ہیں۔ اس لئے کتاب پر صرف نظر اول ہی کافی نہیں ہے۔ بلکہ متعدد مرتبہ مطالعہ کر کے آپ اس سے اچھی طرح مستفید ہو سکتے ہیں۔



عصر حاضر میں کلمے کے مفہوم میں اختلاف

اس امت کی نجات کا مدار کلمے کی صحیح تفہیم پر رکھا گیا ہے۔ لیکن ابن عربی کے مسموم نظریات کی وجہ سے بڑے بڑے اہل علم اور اکابر مشائخ کی اکثریت جادہ حق سے کافی دور ہو چکی ہے۔ کلمے کے پہلے جزو میں توحید کی صحیح تفہیم بیان کی گئی ہے۔ اور اس کے دوسرے جزو میں مقام رسالت کی تشریحی حقیقت کو بیان کیا گیا ہے۔ لیکن عصر حاضر میں اس کلمے کی صحیح تفہیم کو بالکل مسخ کر دیا گیا ہے۔

ہم حقائق کے ساتھ چند مثالیں پیش کر رہے ہیں۔ فیصلہ ارباب بصیرت پر چھوڑتے ہیں۔

علامہ احمد سعید کاظمی جو اپنے دور کے غزالی زمان تھے۔ آپ فرماتے ہیں ”حضرت محمد ﷺ کو خدا کہنا یہ عقیدہ درست ہے اور اس کا مبنی وحدۃ الوجود ہے۔ مقدمہ دیوان محمدی میں علامہ کاظمی کا پورا جوابی مکتوب درج ہے اہل علم اصل کتاب سے مراجعت کر سکتے ہیں۔

حضرت شاہ ولی اللہ اپنے عم بزرگوار ارشد رضا محمد کے حالات میں لکھتے

ہیں۔

آپ عین القضاۃ ہمدانی کی اس رباعی کی اس طرح تشریح فرماتے ہیں

اے پر لا الہ الا اللہ	خود ز شرک خفی است آئینہ دار
چیت شرک جلی رسول اللہ	خویش را ازیں در شرک برآر

آپ نے اس کی تاویل میں فرمایا لا الہ الا اللہ کا مفہوم یہ ہے کہ خدا کے سوا کوئی دوسرا معبود نہیں ہے اور معبود کے لئے عابد کا ہونا ضروری ہے اور اس میں دوئی کا تصور نمایاں ہے جو کہ اصل شرک ہے اور شرک خفی اس میں اس طرح پوشیدہ ہے کہ عابد عبادت میں مذکور نہیں ہے۔ اور محمد رسول اللہ کا معنی یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے آپ کو رسول بنا کر بھیجا ہے۔ یہاں اس میں شک نہیں ہے کہ مضاف جو رسول ہے وہ مضاف الیہ یعنی اللہ کا غیر ہے اور یہ شرک جلی ہے۔ جب تو وحدت کی حقیقت کو پالے گا اور تعینات کی غیریت کو اعتباری جانتے ہوئے رسول کو بھیجنے والے کا مظہر سمجھے گا تو ان تمام شرک کی قسموں سے نجات پالے گا۔

(انفاس العارفین از شاہ ولی اللہ ص ۲۱۹)

آپ اس کی باریکی کو سمجھنے کی کوشش کریں جب رسول کی غیریت کو اعتباری سمجھا جائے گا تو آپ کا مقام رسالت بھی حقیقت سے خارج ہو کر موہوم اعتباری درجے میں داخل ہو جائے گا۔ آپ بتلائیے پھر اس موہوم رسالت پر ایمان لانے کی اسلام میں کیا اہمیت باقی رہ جاتی ہے۔

دوسرا وہ کہتے ہیں کلمے میں اگر اللہ کو معبود حقیقی سمجھا جائے تو معبود کے لئے عابد کا ہونا بھی لازمی ہے اور اس سے اللہ کے ساتھ عابد کا غیر ہونا ثابت ہو رہا ہے اور غیریت شرک کے مترادف ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ جو شخص ان الفاظ کے ساتھ کلمہ پڑھے گا وہ خفی اور جلی شرک سے محفوظ نہیں رہ سکتا۔ اس نظریے سے آپ اندازہ لگائیں کہ ان حضرات کے نزدیک اللہ کی صحیح توحید کا کیا مفہوم ہے۔

ہم اگر عرض کریں گے تو بے ادبی ہوگی

شیخ عبدالرحمن لکھنوی جو اپنے دور میں ابن عربی کے نظریات کے عظیم شارح تھے اور علامہ بحر العلوم لکھنوی کے شاگرد تھے آپ اپنی عربی کی کتاب ”کلمۃ الحق“ میں ثابت کرتے ہیں کہ اس امت کے اکابر جو اس کلمے کا مفہوم بیان کرتے ہیں سراسر گمراہی کے مترادف ہے۔ کلمے کا صحیح مفہوم وہ ہے جو ہمارے صوفیہ حضرات بیان کرتے ہیں۔ جس کی بنیاد وحدت الوجود کے میٹریل سے تعمیر کی گئی ہے۔ چونکہ ان کی اس کتاب میں پوری امت مسلمہ کی تفہیل اور تکفیر کی گئی ہے۔ اسلئے شاہ عبدالعزیز محدث دہلوی نے اپنے ”فتاویٰ عزیزیہ“ میں اس کتاب کے بعض مقام پر گرفت بھی کی ہے لیکن ان کے سامنے ان حضرات کی عظمت ملحوظ تھی دوسرا ان کا اپنا سارا علمی گھرانہ بھی اسی نظریے سے عقیدہ ملوث تھا۔ اسلئے آپ اس شیخ کی صریحاً تفہیل نہ کر سکے کہ بس دلجمعی کے لئے چند حروف کالے کر دئے ہیں۔ اس کے بعد سرزمین ہند میں کافی علمی شخصیات موجود تھیں وہ سب کے سب احتراماً یاد اہنت کے طور میں اس شیخ کی فتیح تعبیر کو نظر انداز کرتے رہے۔ اس کے بعد پیر مہر علی شاہ گولڑوی صاحب نے ”کلمۃ الحق“ کا رد لکھا ہے جس کا نام ”تحقیق الحق“ ہے۔ حضرت تھانوی صاحب نے بھی اس کتاب کی تعریف کی ہے۔ پیر مہر علی شاہ گولڑوی صاحب چونکہ اس نظریے کے خود عظیم شارح تھے۔ اس لئے انہوں نے اس تردید سے کچھ خام لوگوں کو مطمئن بھی کر دیا۔ لیکن ساتھ ہی وہ شیخ عبدالرحمن لکھنوی کی عظمت کا بھی تحفظ کرتے رہے۔ وہ خود لکھتے ہیں۔ ان سطور کی تحریر کا باعث چونکہ حق کا اظہار مقصود تھا نہ کہ توحید وجودی کا ابطال مقصود تھا۔ اسلئے کہ یہ تو کالمین اولیاء کا بنیادی عقیدہ ہے۔

(تحقیق الحق ص ۷۹)

مفتی محمد حسن صاحب جو حضرت تھانوی کے اجلہ خلفاء میں شمار ہوتے ہیں وہ لکھتے ہیں جب مہر علی شاہ گولڑوی سے یہ سوال کیا گیا کہ آپ نے اس تردید میں بعض اہم مقامات پر گرفت کیوں نہیں کی تو آپ نے فرمایا کہ میرا اس تردید میں حصر مقصود نہ تھا۔

(حسن العزیز ص ۱۴۴)

اس سے آپ اندازہ لگالیں علماء کے اس تساہل کی وجہ سے ابن عربی کے الحادی نظریات کی کس طرح آساگی کے ساتھ آبیاری ہوتی رہی ہے اب ہم شیخ لکھنوی کی اصل کتاب ”کلمۃ الحق“ سے چند تحریریں نقل کر رہے ہیں تاکہ آپ معلوم کر سکیں کہ ایسے عقیدے کے حاملین مشائخ اور اہل علم حضرات توحید کی حقیقی تعبیر کو کس انداز سے مسخ کر کے پیش کر رہے ہیں۔ یہ بات ہر ایک کے نزدیک واضح اور تسلیم شدہ حقیقت ہے کہ کلمہ اور قرآن عربی زبان میں نازل کئے گئے ہیں۔ عربی زبان کی تفہیم کے لئے ہر جگہ لغت عرب، بلاغت اور قواعد عربیہ کے اصولوں کو ملحوظ رکھا جاتا ہے۔ لیکن شیخ عبدالرحمن لکھنوی اپنی کتاب ”کلمۃ الحق“ میں کلمے کی تفہیم کے لئے کلام عرب کے کسی اصول کو بھی تسلیم نہیں کرتے۔ بلکہ جگہ جگہ مفسرین، متکلمین اور نحو و بلاغت کے علماء کی تغلیط اور ان کے حق میں تحقیر کے الفاظ استعمال کرتے ہیں۔ اب ان کے اصل الفاظ ملاحظہ فرمائیے آپ لکھتے ہیں۔

الاکابر من العلماء شرقاً و غرباً مطلقاً من المحدثین والمفسرین
والفقهاء والمتکلمین قد اولوا فی الکلمۃ وان تلقوه لساناً فکتهم نبذوه
ورائهم ظهر باقلبا من حیث لم یحسبوا بان التاویل والتحریف بحکم

اوہامہم وتلقوا بالقبول بالكلمة الباطلة في الاشرارک وهي الخبيثة لا اله الا غير الله قلبا من حيث لم يشعروا. وما لو الى الكلمة الخبيثة كاليهود فانهم ايضا يحرفون الكلمة عن مواضعه

(کلمۃ الحق ص ۲۳۸)

اس امت کا یہ حال ہے کہ مشرق سے مغرب تک اس دنیا میں جتنے محدثین، مفسرین، آئمہ فقہاء اور متکلمین حضرات اب تک گزرے ہیں کلمے کے مفہوم میں تاویل اور تحریف کرتے رہے ہیں۔ اگرچہ یہ حضرات اپنی زبان سے تو کلمے کا اقرار کرتے ہیں لیکن اس کے اصل مفہوم کو پشت کے پیچھے پھینک دیا ہے اور انہوں نے اس بات کا خیال نہ کیا کہ یہ تاویل اور تحریف ان کے خام اوہام کی پیداوار ہے اس طرح انہوں نے کلمے کے شرکیہ اور باطل مفہوم کو اپنا عقیدہ بنالیا اور وہ کلمہ خبیثہ لا اله الا غیر اللہ ہے۔ یعنی زبان سے تو لا اله الا اللہ کہتے رہے لیکن دل میں لا اله الا غیر اللہ کا عقیدہ رکھتے رہے۔ ان اکابر حضرات کی مثال یہودیوں جیسی ہے۔

جس طرح انکے علماء تورات کے کلمات میں معنوی اور لفظی تحریف کر دیتے تھے۔

(کلمۃ الحق ص ۲۳۸)

ہم نے کافی ضبط کر کے اس عبارت کو یہاں نقل کر دیا ہے۔ آگے آپ کی مرضی ہے۔ آپ ان کی بزرگی کو جتنے احترام کے ساتھ چومتے چاٹتے رہیں گے۔ آپ اتنے ہی دنیا میں ماجور بننے جائیں گے۔ اس عبارت میں اس غالی ولی کا مقصد یہ ہے اگر کلمے میں صرف اللہ ہی کو معبود مستحق سمجھا جائے تو پھر دنیا کے دوسرے تمام الہ، اللہ کے غیر ثابت ہو جائیں گے اور ان کے نزدیک کسی کو اللہ کا غیر سمجھنا شرک ہے۔ اگر کلمے میں اللہ کو ہی مستحق عبادت نہ سمجھا جائے تو پھر

مشرکین اپنے عقیدے میں جس بت اور صنم کو اللہ مانتے ہیں ان کی عبادت عین اللہ کی عبادت سمجھی جائے گی اس سے ان بتوں کا اللہ کے ساتھ ارتقاع بھی ثابت ہو جائے گا ان وجودی مشائخ کی توحید میں صرف عنیت اور غیریت کا تضاد ہے۔ باقی ان کے نظریے کی بنیاد میں غلیظ ریت اور کچڑ بھرا ہوا ہے۔

آپ سابقہ سطور میں حضرت شاہ ولی اللہ کی عبارت بھی پڑھ چکے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کو اگر قابل عبادت سمجھا جائے تو عبادت کیلئے لازمی عابد کی بھی ضرورت ہوگی۔ چونکہ عابد کا یہ تصور اللہ کے ساتھ غیریت ثابت کر رہا ہے اس لئے لا الہ الا اللہ کلمہ شرک ہے اور علامہ کاظمی کی عبارت کا بھی یہی مقصد ہے۔ اگر حضرت محمد ﷺ کو بشری جنس سے رسول مانا جائے تو رسول کی یہ منفرد حیثیت اللہ کی غیر بن جائے گی اگر اس کے تعین کو مرتفع کر کے انہیں خدا مانا جائے تو پھر رسول کا وجود اللہ کا عین بن جائے گا۔ پھر اس نظریے کے مطابق آپ کو جو خدا مانے گا اس کا یہ عقیدہ عین اسلام ہے۔

قد رشناں نہء دلبر اخطا ایں جا ست
اب ہم شیخ لکھنوی کی ایک اور عبارت نقل کر رہے ہیں۔ آپ لکھتے ہیں۔

والامة المرحومة کلها الا واحدة من الصوفية الصافية زعموا ان
لا مدلول للكلمة الطيبة الا انه سبحانه واحد ومستحق العبادة وليس
الامر كذلك

(کلمۃ الحق ص ۲)

”صوفیہ صافیہ کے علاوہ باقی تمام امت مرحومہ کا عقیدہ ہے کہ کلمہ طیبہ کا معنی

صرف یہی ہے کہ اللہ ایک ہے اور وہی عبادت کا مستحق ہے حالانکہ کلمے کا یہ مفہوم صحیح نہیں ہے۔“

دیکھئے اس میں واضح تصریح کر دی گئی ہے کہ ساری امت مرحومہ اور صوفیہ صافیہ کے کلمے کی تفہیم میں یہی بنیادی فرق ہے۔ کہ تمام امت مسلمہ اللہ کو ایک مانتی اور اسی اللہ کو ہی مستحق عبادت مانتی ہے ان کا یہ عقیدہ صریحاً غلط ہے اور صوفیہ صافیہ اللہ کو معبود واحد ماننے کے بجائے موجود واحد مانتے ہیں جس سے عابد اور معبود کی غیریت بالکل ختم ہو جاتی ہے۔ اسلئے کلمے کا صحیح معنی یہ ہے کہ اللہ کے سوا دوسرا کوئی موجود نہیں ہے بس صوفیہ صافیہ کا یہی عقیدہ ہے۔

ایک شبہ کا ازالہ

صوفیہ کے تمام سلاسل میں لا الہ الا اللہ کے ذکر کی کثرت سے تلقین کی جاتی ہے۔ پھر اس ذکر سے وہ ولایت کے مدارج علیا طے کرتے جاتے ہیں وہ ذکر کرتے وقت اس کلمے کے اس مفہوم کو ہی مد نظر رکھتے ہیں۔ پیر مہر علی گوٹروی فرماتے ہیں۔

طالب صادق کو لازم ہے کہ کلمہ نفی میں اپنے خیال میں کائنات کے موہوم وجود کی نفی کرے اور لا الہ الا اللہ کے اثبات میں صرف اللہ کا وجود ہی ثابت کرے۔

”طالب را باید کہ اولاً نفی وجود موہوم بہ تکرر نفی اثبات۔“

ان اذکار کی تفصیل مشکوٰۃ کلیمی میں تفصیل کے ساتھ درج ہے۔

(تحقیق الحق فی کلمۃ الحق ص ۱۲۷)

دیکھئے یہ صوفیہ حضرات جس کلمے کے ذکر سے غوث اور قطب بن

جاتے ہیں اس کلمے کی تفہیم ہی سرے سے غلط ہے۔ کیونکہ کلمے میں جنس الہ کی نفی کا ذکر ہے کہ کائنات میں اللہ کے سوا کوئی بھی قابل عبادت (الہ) نہیں ہے۔ لیکن یہ الہ کامل وجود مہموم کر رہے ہیں الہ کا یہ معنی نہ لغت عرب کے مطابق صحیح ہے اور نہ اس کی شرعی تصریح قرآن کے مطابق ہے اس سے معلوم ہوا کہ صوفیہ کے جس جس سلسلے میں کلمے کا اسی مفہوم کے ساتھ ذکر کرایا جاتا ہے ایسا ذکر کرنے والے جادہ حق سے کٹتی دور ہو چکے ہیں۔ دیکھئے وحدۃ الوجود ایک ایسا خطرناک نظریہ ہے کہ اس نظریے کے مطابق جو حضرات ذکر کرتے ہیں وہ اس دنیا میں غوث اور قطب تو بن جاتے ہیں۔ لیکن بصیرت کے ساتھ انصاف کریں کیا ایسے لوگوں کی اخروی نجات خطرے میں نہیں ہے؟

صنم کدہ ہے جہاں لا الہ الا اللہ

قرآن پاک میں اس کا جواب یہ ہے اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں۔

وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون

”میں نے جن اور انسانوں کو اس لئے پیدا کیا ہے کہ وہ میری معرفت

حاصل کر کے میری عبادت کرتے رہیں۔“

جب انسان کی تخلیق کا مقصد ہی عبادت ہے تو اس سے ثابت ہوتا ہے

کہ ہر انسان کو اللہ تعالیٰ اپنی عبادت کا عابد بنانا چاہتے ہیں اور اپنی ذات کو اس

عبادت کے لئے معبود حقیقی کا مقام دینا چاہتے ہیں۔ لیکن ان صوفیہ صافیہ کی توحید

کا یہ حال ہے کہ وہ کلمے میں الہ (اللہ) کو اپنا معبود اسلئے نہیں بناتے کہ اس میں

عابد کے تصور میں اللہ کے ساتھ غیریت ثابت ہوتی ہے۔ اس لئے ان کے

نزدیک کلمے میں اللہ کو معبود برحق ماننا شرک کے مترادف ہے۔ پیر مہر علی شاہ

گولڑوی لکھتے ہیں کہ قرآن کی ایسی آیات سے چونکہ اللہ کے ساتھ غیریت ثابت ہوتی ہے اس لئے کشف صریح و ذوق صحیح اباعی می کنند از غیریت ذاتیہ فہو عین العالم ” چونکہ ایسی تصریحات میں غیریت ذاتی کا ثبوت پایا جاتا ہے اس لئے صوفیہ حضرات کا کشف صریح اور ذوق صحیح ایسے حقائق کا انکار کرتا ہے کیونکہ ان کے نزدیک اللہ تعالیٰ عین عالم ہے۔“ (تحقیق الحق فی کلمۃ الحق ص ۱۰۷)

اس سے معلوم ہوا ان کے نزدیک اصل دین ان کے کشف پر موقوف ہے اس کے لئے قرآن کی ضرورت نہیں ہے۔

”امام ابن تیمیہ فرماتے ہیں شیخ تلمسانی جو ابن عربی کے خصوصی حلقہ سے تعلق رکھتا ہے اس سے کسی نے کہا کہ تمہاری فصوص الحکم کی تعلیم تو قرآن کے صریحا مخالف معلوم ہوتی ہے اس نے جواب دیا قرآن تو سارا شرک سے بھرا ہوا ہے۔ تو حید تو صرف ہماری فصوص الحکم میں موجود ہے۔

(الفرقان بین الاولیاء الشیطان واولیاء الرحمن ص ۹۰)

اس کے بعد آپ خود ہی اندازہ لگالیں کہ یہ لوگ حقیقت میں کونسی دہریت کی آبیاری کرنا چاہتے ہیں۔ حالانکہ اس سے تو ساری شریعت کا ابطال ثابت ہوتا ہے ایک بزرگ فرماتے ہیں اگر دین اور توحید کی بنیاد صرف کشف و الہام پر رکھی جاتی تو پھر انبیاء علیہم السلام کو اس دنیا میں بھیجنے کی کیا ضرورت تھی۔ پھر یہ صوفیہ اپنے اپنے معابد میں بیٹھ کر کشف و الہام کے ذریعے لوگوں کو تعلیم دیتے رہتے اور اس میں مادہ و لال، پیر بلھے شاہ اور خواجہ فرید کے کلام کو صبح و شام تلاوت کے طور پر پڑھا جاتا۔

۔ بہت علم پڑھیں نہ یار

اللہ تعالیٰ کی امر کن سے تخلیق اور کائنات کے قدم کا رد

ابن عربی کا نظریہ ہے ساری کائنات چونکہ اللہ کے علم کا معلوم ہے اس معلوم الہی کو اعیان ثابتہ یا صورِ علمیہ کہا جاتا ہے۔ یہ اعیان ثابتہ چونکہ اللہ تعالیٰ کے قدیم علم میں ازل سے موجود ہیں اس لئے یہ موجودہ کائنات بھی علم الہی میں موجود ہوئے کی وجہ سے قدیم ہے اور اس کائنات میں ہر وقت جن جن چیزوں کی تخلیق ہو رہی ہے۔ اسی اعیان ثابتہ کے نقشے کے مطابق ان کا ظہور ہو رہا ہے۔ بلکہ اعیان ثابتہ کی ہر چیز اپنے اپنے اقتضاء ظہور کے لئے الٹا مجبور کر رہی ہے اسلئے اعیان ثابتہ میں جو چیزیں لکھیں ہوتی ہیں۔ وہ عین رضائے الہی کے مطابق اس دنیا میں ظاہر ہو رہی ہیں۔ اس طرح جن انسانوں کے وجود سے کفر اور معصیت کا اس دنیا میں صدور ہو رہا ہے۔ یہ بھی عین اللہ کی رضا کے مطابق پردہ شہود پر ظاہر ہو رہی ہیں۔ اس نظریے سے دو چیزیں ثابت ہوتی ہیں۔

۱۔ جس طرح اللہ کا علم قدیم ہے اسی طرح یہ کائنات جو علم الہی کی معلوم ہے وہ بھی قدیم ہے۔

۲۔ دوسرا اس نظریے میں کفر و معصیت کو عین اللہ کی رضا ثابت کیا گیا ہے۔ تو اس سے سزا و جزا کا اخروی قانون بھی معطل ہو جاتا ہے۔

جب ہر کافر اور ہر بدکار اللہ کی عین رضا کے مطابق کفر اور گناہ کر رہا ہے تو پھر اس پر اس کا قانون مرتب کرنا سراسر عدل کے خلاف ہے۔ یہ ایسا نظریہ ہے جس سے پوری شریعت معطل ہو جاتی ہے۔ امام ابن حزم اندلسی جو متقدمین میں بڑے اونچے مقام پر فائز تھے۔ اپنی مشہور کتاب الملل والنحل میں لکھتے ہیں

”امام ابو الحسن اشعری جو اشعریہ عقائد کے مشہور امام ہیں وہ کہتے ہیں اس کائنات میں جتنی چیزیں پیدا ہونے والی تھیں اللہ نے علم ازل میں انہیں ایک ہی دفعہ کن فرمادیا تھا لیکن تمام اشیاء اسی وقت ظاہر ہوئیں جب ان کے موجود ہونے کا اس دنیا میں ایک وقت مقرر تھا امام ابن حزم فرماتے ہیں امام اشعری کی یہ بات صحیح نہیں ہے اور قرآن کے خلاف معلوم ہوتی ہے کیونکہ قرآن میں ہے۔

انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون (۸۲:۳۶)
 ”اس کی شان یہی ہے وہ جس وقت کسی چیز کے پیدا کرنے کا ارادہ فرماتا ہے تو اسے کہہ دیتا ہے کہ ہو جا اس کے بعد وہ چیز فوراً اپنے وجود کے ساتھ اس دنیا میں موجود ہو جاتی ہے“

اللہ تعالیٰ اس میں صاف طور پر فرما رہے ہیں کہ وہ جس وقت جس چیز کی تخلیق کا ارادہ فرماتے ہیں تو اسے کہتے ہیں ”ہو جا“ پھر وہ ہو جاتی ہے۔ اس سے صاف ظاہر ہو رہا ہے کہ وہ امر ”کن“ اس وقت فرماتے ہیں۔ جب کسی چیز کے اس دنیا میں موجود کرنے کا ارادہ فرماتے ہیں پھر وہ چیز فوراً بغیر وقفے کے ہو جاتی ہے قرآن لغت عرب میں نازل ہوا ہے اور سب آئمہ نحو اور لغت جانتے ہیں کہ عربی زبان میں حرف ”فا“، تعقیب اور تاخر زمانی کے لئے آتا ہے۔ ایسے لوگ اس آیت کی اس دونوں خبروں کی تکذیب کر رہے ہیں۔ ایک تو انہوں نے اس کائنات کے ازلی ہونے کو ثابت کر دیا کیونکہ اللہ تعالیٰ جب ازل سے ہونے والی چیز کو کن فرما رہا ہے ہیں تو پھر ہر چیز کی تکوین بھی ازل میں ثابت ہو جائے گی اور یہ محض دہریت ہے۔

(اسلٹل داخل امام ابن حزم ص ۲۴۵ ج ۳)

اگر آپ کچھ علمی بصیرت رکھتے ہیں تو امام ابن حزم کی اس عبارت سے امرکن کی غلط تفہیم اور اعیان ثابتہ کی ازلی معلوم کی اچھی طرح تغلیط ہو جاتی ہے۔ اس کا آسان مطلب یہ ہے کہ یہ اعیان ثابتہ علم ازل میں قطعاً موجود نہ تھے۔ بلکہ ہر چیز کی تکوین اللہ کے ارادے کے تابع تھی۔ جس جس چیز کا جس جس زمانے میں پیدا کرنا مقصود تھا وہ اسی وقت امرکن کے ذریعے اس چیز کو پیدا کر دیتا ہے۔ ”فا“ تعقیب کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ جس چیز کو جس زمانے میں پیدا کرنا چاہتے ہیں۔ ”فا“ پس وہ چیز اس کے فوراً بعد پیدا ہو جاتی ہے۔ ”فا“ تعقیب سے مراد امرکن کے بعد اس چیز کا زمانی ظہور مقصود ہے اس سے امام اشعری کے قول کی بھی تغلیط ہو گئی ہے کہ وہ کہتے ہیں امرکن تو ازل میں ایک ہی دفعہ کہہ دیا تھا۔ لیکن ان چیزوں کا ظہور اپنے اپنے وقت میں یہاں وجود کی صورت میں ہوتا رہا۔ دوسرا اس میں ابن عربی کے اس قول کی بھی اچھی طرح تکذیب ہو جاتی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ امرکن میں جن چیزوں کو ظہور کے لئے خطاب کیا گیا تھا اس سے وہ چیزیں مراد ہیں جو اعیان ثابتہ کی صورت میں اللہ کے قدیم علم میں موجود تھیں ورنہ امرکن کے خطاب میں وہ کوئی چیزیں سامنے تھیں جو اس خطاب کے بعد منصفہ شہود پر آتی رہی ہیں۔

امرکن کے مخاطب کا جواب سابقہ اوراق میں بھی قدرے اجمال کے ساتھ بیان ہو چکا ہے۔ اب ہم اعیان ثابتہ کی تدفین کا بدیہی دلائل کے ساتھ دوسرا جواب شروع کر رہے ہیں ارباب بصیرت سے انصاف کی ضرورت ہے۔

معلومات الہیہ کے قدیم ہونے کا جواب

یہ ایک بہت ہی اہم سوال ہے کہ کائنات میں جو کچھ ہو رہا ہے کیا یہ سب کچھ علم الہی میں پہلے ہی لکھا ہوا موجود تھا؟

تقدیر کا مسئلہ ہو یا جبر و قدر کا یا وحدت الوجود میں اعیان ثابتہ کا اسی ہی ایک نازک سوال نے سب کو ایک وسیع الجھن میں مبتلا کر رکھا ہے ہمارے نزدیک پرویزی نیچریت ہو یا دہریت کی کی تشکیلات ہوں وہ بھی اسی ہی الجھن کے شاخسانے ہیں۔ ہم پہلے مستند شواہد کے ساتھ لکھ چکے ہیں یہ موجودہ کائنات دوسری مقدرہ کائناتوں کے مقابلے میں بہت ہی مختصر اور محدود کائنات ہے اور اللہ تعالیٰ کی معلومات لامتناہیہ ہیں۔ اس لئے ہم اس مختصر اور محدود کائنات کو معلومات الہیہ کا آخری درجہ نہیں دے سکتے اب ہم تصریح کرنا چاہتے ہیں کہ آئمہ متکلمین اس عویق مسئلے کی کس طرح توضیح کرتے ہیں۔

امام سعد الدین تفتازانی اپنی مشہور کتاب شرح عقائد نسفی میں لکھتے

ہیں۔

اللہ کی صفات ازلیہ کا مفہوم

صفاته الازلیۃ العلم وہی صفتہ ازلیۃ منکشف المعلومات عند

تعلقہا بہا والقدرة وہی صفة ازلیہ تؤثر فی المقدورات عند تعلقہا بہا

والحیوۃ وہی صفة ازلیۃ توجب صحة العلم والقوة وہی بمعنی القدرة

والسمع وہی صفة تتعلق بالمسموعات والبصر وہی صفة تتعلق

بالمبصرات فتدرک بہما ادراکاتہما۔ (شرح عقائد نسفی ص ۲۲۷)

ترجمہ:- اللہ تعالیٰ کی صفات ازلیہ میں ایک صفت ازلی علم الہی ہے اور یہ ایک ایسی ازلی صفت ہے جس سے معلومات منکشف ہوتی ہیں جب اس صفت کا معلومات الہیہ کے ساتھ تعلق قائم ہوتا ہے تو وہ معلومات منکشف ہو جاتی ہیں اللہ کی دوسری صفت قدرت ہے اور یہ ایک ایسی ازلی صفت ہے جو مقدرات میں مؤثر ہوتی ہے۔ جبکہ ان مقدرات کے ساتھ اس کا تعلق قائم ہوتا ہے۔ اور اللہ کی تیسری صفت حیوۃ ہے۔ یہ ایک ایسی ازلی صفت ہے جو علم کی صحت اور امکان کا باعث ہوتی ہے اور ایک صفت قوۃ ہے یہ قدرت کے ہم معنی ہے اور اللہ تعالیٰ کی چوتھی صفت سمع ہے یہ ایسی صفت ہے جس کا تعلق مسوعات کے ساتھ ہے اور ایک صفت بصر ہے جس کا تعلق مبصرات کے ساتھ ہوتا ہے پس ان دو صفتوں کے ساتھ ان کے تعلقات کا مکمل انکشاف ہوتا ہے۔

(شرح عقائد نسفی)

بعض اکابر اہل علم لکھتے ہیں علامہ نسفی کی تحریر میں کافی تعقید پائی جاتی ہے اس لئے ان کی ہر تحریر کو سمجھنے کے لئے ذہن پر کافی زور دینا پڑتا ہے۔ اس لئے ہم اس عبارت کی قدرے توضیح کرتے ہیں۔

علم الہی سے مراد اللہ کی ایک ایسی ازلی صفت ہے جب اس کا تعلق معلوم ہونے والی چیزوں کے ساتھ قائم ہوتا ہے تو ان چیزوں کی پوری حقیقت اس کے سامنے منکشف ہو جاتی ہے۔ علم کی صفت ازلی ہونے کی وجہ سے اشکال ہوتا ہے۔ علم الہی ازل میں اگر اس بات سے متعلق تھا کہ زید گھر میں موجود ہے جب وہ گھر سے باہر چلا جائے گا تو خلاف واقع ہونے کی وجہ سے جہل لازم کرے گا۔ کیونکہ ازل میں نہ زید کا وجود تھا اور نہ اس کے گھر کا۔ اگر علم الہی کا تعلق اس بات سے تھا کہ زید گھر میں داخل ہوگا تو علم الہی اس بات سے متعلق ہوگا کہ

زید گھر میں داخل ہے اور گھر سے باہر نکل جانے کے بعد اس سے متعلق ہوگا کہ زید گھر میں موجود نہیں ہے۔ اس طرح علم الہی میں تغیر لازم آتا ہے اور تغیر صفتِ حدوث کو مستلزم ہے جوازیت کے سراسر منافی ہے۔ اس کا جواب یہ ہے مثلاً آئینہ کا تعلق کبھی سامنے والے زید کے ساتھ ہوتا ہے۔ اس وقت اس کی صورت کا عکس آئینہ میں نظر آتا ہے اور کبھی اس کا تعلق گزرنے والے ایک حیوان کیساتھ ہوتا ہے۔ اس وقت اس حیوان کی صورت آئینہ میں منعکس ہوتی ہے اس سے معلوم ہوا کہ یہ تغیر آئینے کے متعلق میں ہے کہ کبھی اس کے سامنے زید کا عکس موجود ہوتا ہے اور کبھی گزرنے والے حیوان کا عکس سامنے آ جاتا ہے مگر آئینے کے وجود میں کوئی تغیر نہیں آیا کہ وہ اپنے ہر تعلق کے بعد اپنی جگہ قائم رہتا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ تغیر صرف علم کے متعلقات میں ہوتا ہے۔ اور یہ تغیر علم کے تغیر کو مستلزم نہیں ہے۔ (بیان الفوائد فی حل شرح العقائد ص ۲۲۸ ج ۱)

قدرت کا اپنے مقدرات میں مؤثر ہونے کا مطلب یہ ہے کہ قدرت صفتِ مصححہ ہے۔ یعنی اللہ تعالیٰ سے کسی شے کے وقوع کو اس کی قدرت آسان اور ممکن بنا دیتی ہے اور اللہ کا ارادہ صفتِ مرجح جوئی کے وجود کو اس کے عدم پر ترجیح دیتی ہے۔ (نبراس)

اللہ کا علم اور اس کی قدرت قدیم ہے ان دونوں کے قدم سے اس کی معلومات اور مقدرات کا قدم لازم نہیں آتا

جس اہم ستون پر ابن عربی کے نظریے کی بنیاد رکھی گئی ہے کہ جب اللہ

کا علم قدیم ہے تو لازماً اس کی معلومات بھی قدیم ہوں گی۔ اگر معلومات کو قدیم نہ مانا جائے تو پھر ازل میں علم الہی کے لئے جہل لازم آئے گا اور ایسا ہونا بالکل محال ہے۔ اس لئے جس طرح اللہ کا علم اس کا عین ہے اسی طرح اس کے علم کا معلوم بھی اللہ کا عین ہے اسلئے علم سے اس کا معلوم کسی صورت بھی اس سے منفک نہیں ہو سکتا۔ علم اور معلوم کی یہی توجیہ ہے جس نے ملت اسلامیہ کی اکثریت کو جادہ حق سے کافی دور کر دیا ہے۔ وجودی مشائخ کہتے ہیں کہ ابن عربی کی اس دلیل کا کوئی عظیم سکا لر بھی جواب نہیں دے سکتا۔ ہم بھی تھوڑی دیر کے لئے تسلیم کر لیتے ہیں کہ واقعی اس دلیل کی ظاہریت کافی مضبوط معلوم ہوتی ہے۔ لیکن اس کے نتائج میں چونکہ کافی مسموم نظریات پوشیدہ تھے اس لئے آئمہ متکلمین نے قوی دلائل کے ساتھ اس دیوار کو اچھی طرح گرا دیا ہے۔

امام تفتازانی عقائد نسفی میں فرماتے ہیں

ولا يلزم من قدم السمع والبصر قدم المسموعات والمبصرات
كما لا يلزم من قدم العلم والقدرة قدم المعلومات والمقدورات لانها
صفات قديمة لها تعلقات بالحوادث

(شرح عقائد نسفی ص ۲۲۷)

ترجمہ: اللہ کی صفت سمع اور بصر کے قدیم ہونے کی وجہ سے ان کے مسموعات اور مبصرات کا قدیم ہونا لازم نہیں آتا اس طرح اللہ کی صفت علم اور قدرت کے قدیم ہونے سے بھی ان کی معلومات اور مقدورات کا قدیم ہونا ثابت نہیں ہوتا۔ اس لئے کہ یہ سب قدیم صفات ہیں حوادث کے ساتھ ان کے تعلقات حادث ہیں۔

(شرح عقائد)

صفت کے وجود کے لئے ضروری نہیں ہے کہ اس کا کسی چیز سے تعلق بھی ہو مثلاً جس وقت خارج میں کوئی آواز نہیں ہوتی اس وقت بھی ہمارے اندر صفت سمع کامل طور پر موجود ہوتی ہے حالانکہ اس وقت اس کا کسی مسموع سے تعلق نہیں ہوتا۔ اس طرح یہ صفات باری ازل سے موجود ہیں مگر ازل میں ان کا کسی چیز سے کوئی تعلق بھی نہ تھا۔ یعنی اللہ تعالیٰ اس وقت بھی اپنی صفات کاملہ کے ساتھ موجود تھا جبکہ یہ ساری کائنات پیدا بھی نہ ہوئی تھی جیسے وہ ازل میں قدیر تھا۔ لیکن اس کی قدرت کے اظہار کے لئے ازل میں کوئی چیز بھی موجود نہ تھی۔ جب کائنات پیدا ہوگئی تو قدرت کے اظہار کے لئے اس کی مقدرات بھی اس دنیا میں متعین ہو گئے۔ اسی طرح وہ ازل میں علیم تھا لیکن اس وقت اس کے معلومات موجود نہ تھے۔ جب یہ ساری دنیا پیدا ہوگئی تو اس کے علم کے اظہار کے لئے اس کے معلومات بھی اس کائنات میں متعین ہو گئے۔ اب دیکھئے قرآن میں بار بار آیا ہے کہ اللہ تعالیٰ کائنات کی ہر پوشیدہ چیز کو جانتا ہے یہ سارے انسان عملاً جو کچھ کر رہے ہیں اللہ اسے اچھی طرح جانتا ہے۔ یعنی اللہ کے علم کے تعلق کی اس دنیا میں اچھی طرح توضیح ہو رہی ہے۔ یعنی اللہ اپنے علم سے جانتا ہے۔ وہ اس دنیا میں جن جن چیزوں کو جانتا ہے یہ اس کے علم کے معلومات ہیں اور یہ سارے معلومات اس حادث دنیا میں موجود ہیں نہ کہ یہ معلومات اس کے علم ازل میں موجود تھے۔ اگر اس کے ازل میں اس کے معلومات بھی ازل سے موجود تھے تو پھر اس کی صفت سمع اور بصیر کیلئے اس کے مسموعات اور مبصرات کو ازل میں موجود ماننا پڑے گا۔ اس لئے علامہ تفتازانی فرما رہے ہیں ”جس طرح اللہ ازل میں سمیع اور بصیر تھا لیکن ازل میں ان کے مسموعات اور مبصرات موجود نہ تھے اسی

طرح اللہ ازل میں علیم اور قدیر تو تھا لیکن ازل میں ان کے معلومات اور مقدرات موجود نہ تھے۔“ جب کائنات پیدا ہو گئی تو ان قدیم صفات کا کائنات کی حادث چیزوں سے تعلق وابستہ ہو گیا۔

لأنها صفات قديمة لها تعلقات بالحوادث

”اللہ کی صفات تو قدیم ہیں لیکن ان کا تعلق کائنات کے حوادث کے ساتھ ہوتا ہے۔“ اس سے معلوم ہوا کہ اللہ کے علم کے لئے اس کے معلومات کو قدیم کہنا بالکل غلط ہے دیکھئے اس تحقیق کے بعد اعیان ثابتہ کے سنہری ستون بالکل ریزہ ریزہ ہو جاتے ہیں اور جو حضرات اس نظریے کو معرفت الہیہ کی اعلیٰ معراج سمجھتے ہوئے تھے ان کے اس عقیدے کی وقعت بھی اچھی طرح بے وقعت ہو گئی ہے۔ اب ہم اس بحث کے دوسرے حصوں کو مجملہ ریزہ کرنا چاہتے ہیں۔

اللہ کا ارادہ اور اس کی مشیت کی تشریح

اس بات کو کافی شہرت حاصل ہے کہ اس دنیا میں جو کچھ ہو رہا ہے یہ سب کچھ پہلے علم الہی میں لکھا ہوا موجود ہے جس جس کے مقدر میں جو کچھ ازل میں لکھا جا چکا ہے اسی کے مطابق ہر انسان عمل کرتا رہے گا۔ ابن عربی فصوص الحکم میں لکھتے ہیں جس طرح اللہ تعالیٰ مومن کے نیک عمل پر راضی ہے اسی طرح کافر کے کفر پر بھی اسی طرح راضی ہے۔ اس لئے کہ یہ دونوں ازل میں اپنے لکھے ہوئے نوشتے کے مطابق عمل کر رہے ہیں۔ ابن عربی ازل میں اس قدیم نوشتے کو اعیان ثابتہ اور معلومات الہیہ کہتا ہے:

ڈاکٹر میر ولی الدین پی ایچ ڈی اپنی کتاب ”قرآن اور تصوف“ میں

لکھتے ہیں

حق تعالیٰ ازل سے علیم ہیں صفت علم سے متصف ہیں اور علم بغیر معلومات کے ممکن نہیں عالم کو کسی معلوم ہی کا علم ہوگا لہذا حق تعالیٰ کے ان تین اعتبارات عالم، علم، معلوم میں ابتداء ہی سے تمیز قائم کی جاسکتی ہے۔ اب معلومات الہیہ کیا ہیں؟ یہ ذوات اشیاء ہیں۔ حق تعالیٰ ان کے خالق ہیں مخلوقات کو وہ جان کر پیدا کرتے ہیں پیدا کر کے نہیں جانتے ورنہ جہل لازم آئے گا۔ مخلوقات کو جو ازل سے حق تعالیٰ کے علم میں ہیں یعنی ازل سے حق تعالیٰ کے معلومات ہیں جن کے مطابق اشیاء کی تخلیق ہوتی ہے انہیں اعیان ثابتہ کہتے ہیں۔ ان ہی کے مطابق خارج میں تخلیق ہوتی رہتی ہے۔ یہ حق تعالیٰ کے علم میں ثابت ہیں۔ ان کو کبھی بھی وجود خارجی نصیب نہیں ہوتا۔ ابن عربی ان کے متعلق فرماتے ہیں

”ما شمت الاعیان برائحة الوجود“

ان اعیان ثابتہ نے وجود کی بو بھی نہیں سونگھی۔ انہیں فنا نہیں ہے کیونکہ ان کے فنا ہونے سے علم الہی فنا ہو جائے گا یہ ازلی اور ابدی ہیں۔

صوفیہ کرام کے نزدیک اعیان ثابتہ یا صور علمیہ جعل جاعل سے محمول یا مخلوق نہیں ہیں اعیان ثابتہ حق تعالیٰ کے وجود کا آئینہ ہیں اور عالم خارجی وہ عکس ہے جو اس آئینہ کے ذریعے ظاہر ہو رہا ہے اعیان ثابتہ کو حق تعالیٰ کے وجود کا آئینہ قرار دیا گیا ہے۔ قاعدہ ہے جیسا آئینہ ہوتا ہے ویسا ہی اس کے عکس میں نمایاں ہوتا ہے اگر آئینہ میں کبھی ہے تو عکس میں بھی کبھی نظر آئے گی۔ اگر آئینہ طویل یا چھوٹا ہوگا تو اس کا عکس بھی طویل یا چھوٹا ہوگا اب دیکھو اعیان ثابتہ جو حق تعالیٰ کے صور علمیہ ہیں آئینہ کے مانند ہیں جن میں حق تعالیٰ کا وجود مع ”بقائه علی ما هو علیہ کان“ ان کی قابلیت ذاتی کے مطابق نمودار ہو رہا ہے۔ جس طرح وہ شخص جو آئینہ کے ردہ رو ہوتا ہے جوں کا توں اپنے حال پر قائم رہتا ہے

آئینہ کی کچی اور طوالت کا اس پر کوئی اثر نہیں ظاہر ہوتا اسی طرح حق تعالیٰ ویسے کے ویسے رہ کر بلا تغیر و تبدل صفت نور کے ذریعے صورت معلومات یعنی اعیان ثابتہ سے خود ظاہر ہو رہے ہیں خود حق تعالیٰ کا وجود ان اعیان ثابتہ یا صورت علمیہ کی صورتوں سے ظاہر ہو رہا ہے جو کچھ عیب و نقصان وجود میں نظر آ رہا ہے وہ سب ان آئینوں کی ذاتیات ہیں یعنی اعیان ثابتہ کی قابلیت کا اظہار ہے۔

(قرآن اور تصوف ص ۱۱۹)

حق تعالیٰ کا حکم اپنے معلومات کے تابع ہے

ڈاکٹر میر ولی الدین اس کی توضیح کے لئے دوسرے مقام پر لکھتے ہیں۔
 اعیان ثابتہ دراصل معلومات حق ہیں اور حق تعالیٰ کا حکم اپنے معلومات کے تابع ہوگا جامی فرماتے ہیں
 حق عالم و اعیان خلاق معلوم معلوم بود حاکم و عالم محکوم
 بر موجب حکم تو کند باتو عمل مگر تو بمثل معذبی در مرحوم
 یعنی تخلیق کائنات عین ثابتہ کے اقتضا آت کے تابع ہے اس لئے جامی فرما رہے ہیں کہ معلومات الہیہ حاکم ہیں اور اللہ جو ان کا عالم ہے وہ ان کا محکوم ہے۔

(قرآن اور تصوف ص ۱۶۱)

آپ ڈاکٹر میر ولی الدین کی اس عبارت کو اچھی طرح سمجھنے کی کوشش کریں آپ نے اس میں اعیان ثابتہ (معلومات الہیہ) اور وحدت الوجود کی تعبیر کو بڑے ہی احسن طریقے سے یہاں جمع کر دیا ہے۔ جس کا ٹھنص مفہوم یہ

ہے علم کے لئے چونکہ اس کا معلوم ضروری ہوتا ہے اس لئے اعیان ثابتہ جو معلومات الہیہ ہیں اللہ کے علم میں ہر وقت موجود رہتے ہیں ان کے انفکاک سے علم الہی پر جہل لازم آئے گا۔ اب اللہ تعالیٰ اس کائنات میں جو کچھ پیدا کرنا چاہے گا تو اس کا حکم اپنے معلومات کے تابع ہوگا۔ نہ وہ اپنے اختیار سے ان معلومات کے خلاف کچھ تبدیلی کر سکتا ہے اور نہ اسے محو کر سکتا ہے۔ دیکھئے اس میں جس طرح انسان اپنے لکھے ہوئے میں مجبور ثابت ہو رہا ہے۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ کو بھی اس میں مسلوب الاختیار ثابت کیا جا رہا ہے۔ یعنی وہ اپنے معلومات کے خلاف اپنا ذاتی ارادہ بالکل استعمال نہیں کر سکتا۔ آپ انصاف کریں اس سے بڑھ کر کوئی دوسرا کفر بھی ہو سکتا ہے۔

اب ہم اللہ کے آزاد و اختیار کی علمی توضیح بیان کرتے ہیں۔

اللہ کا ارادہ بھی اس کی قدیم صفت ہے

آئمہ متکلمین لکھتے ہیں جس طرح اللہ کا علم اور اس کی قدرت اس کی ازلی صفات ہیں اسی طرح اللہ کا ارادہ اور اس کی مشیت بھی اس کی ایک علیحدہ ازلی صفت ہے۔ جس طرح اللہ کی قدرت اور علم کے متعلقات میں جدا جدا افرادیت پائی جاتی ہے اسی طرح اللہ کی صفت ارادہ اور مشیت کے تعلق میں بھی ایک خصوصی افرادیت پائی جاتی ہے۔ اس میں توحید کے مقام کی ایک ایسی ارفع توضیح بیان کی گئی ہے ہمارے نزدیک اس کے عوض اگر دنیا کے تمام خزانے بھی تقسیم کر دئے جائیں تو اس کا حق ادا نہیں ہو سکتا یہ ایک ایسی نفیس بحث ہے کہ مسئلہ تقدیر، جبر و قدر، خیر و شر، دہریت، نیچریت اور وحدت الوجود میں جتنی

تشکیکات پائی جاتی ہیں اس کے ذریعے ان سب کا قلع قمع ہو جاتا ہے اور ربط بین الحادث والقدیم کے بارے میں جس الجھن نے ہزاروں برس سے حکماء اور فلاسفوں کو پریشان کر رکھا ہے ارادہ الہی کی اس تعبیر سے اس کی بھی کافی تسہیل ہو جاتی ہے۔
 امام المتکلمین علامہ تفتازانی شرح عقائد میں لکھتے ہیں۔

والارادة والمشيئة وهما عبارتان صفة في الحي توجب تخصص
 احد المقدورين في احد الاوقات بالوقوع مع استواء نسبة القدرة الى
 الكل وكون تعلق العلم تابعا للوقوع.

(شرح عقائد نسفی ۳۳۰)

ترجمہ: اور اللہ کی چھٹی قدیم صفت اس کا ارادہ اور مشیت ہے اور ان دونوں سے مراد زندہ میں ایک ایسی صفت ہے جو قدرت کا تعلق سب کے ساتھ برابر ہونے اور علم کا تعلق وقوع کے تابع ہونے کے باوجود دو مقدروں میں ایک کو کسی ایک وقت میں واقع ہونے کے ساتھ خاص کرنے کے لئے مقتضی ہوتی ہے۔

(شرح عقائد)

عربی عبارت میں چونکہ تعقید پائی جاتی ہے اسلئے تفہیم کے لئے اس کی تشریح ضروری ہے۔ مولانا نجیب اللہ قاسمی اس کی توضیح کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ اس کی تفہیم کے لئے پہلے چند تمہیدی مقدمات ذہن میں رکھئے۔

۱۔ پہلا مقدمہ: قدرت ایک ایسی صفت کا نام ہے جس کی وجہ سے فعل کرنا یا نہ کرنا دونوں ممکن ہوتے ہیں۔ پس قدرت کا تعلق فعل و ترک دونوں کے ساتھ برابر ہے۔

۲۔ دوسرا مقدمہ: یہ ہے کہ علم کا تعلق احد المقدورین کے وقوع کے تابع ہوتا ہے۔

۳۔ تیسرا مقدمہ: کہ احد المقدورین کا وقوع اپنے مرجح اور مخصص کے تابع ہوتا ہے۔

اس کے بعد ارادہ کی تعریف ایک تمثیل کے ساتھ یوں سمجھئے۔ اللہ تعالیٰ زید کو لڑکا دینے پر قادر ہے۔ اگر چاہے تو دے اگر نہ چاہے تو نہ دے پھر دینے کی صورت میں وہ اسے دن میں بھی دے سکتا ہے اور رات میں بھی اب اس کا لڑکا رات کو پیدا ہو گیا۔ اب اس پر ایک سوال پیدا ہوتا ہے۔ جب اللہ تعالیٰ اپنی قدرت سے لڑکا دینے یا نہ دینے ان دو باتوں پر قادر تھا تو پھر لڑکے کے دینے کو کیوں اختیار کیا اور نہ دینے کو کیوں نہ اختیار کیا۔ دوسرا یہ کہ جب زید کو یہ لڑکا دن کو بھی دے سکتا تھا اسے رات کو کیوں دیا۔ ان دونوں سوالوں کا جواب یہی ہے کہ اس میں اللہ کی مرضی کا رفرما تھی۔ اس نے جب چاہا دے دیا۔ یعنی لڑکا دینا اور نہ دینا۔ اسی طرح دن میں دینا اور رات میں نہ دینا وہ ان دونوں باتوں پر پوری قدرت رکھتا تھا۔ مگر اللہ کے ارادے نے دینے کو نہ دینے پر اور رات میں دینے کی بجائے دن کے دینے پر ترجیح دی۔ اس سے معلوم ہوا کہ ارادہ الہی ایک ایسی صفت ہے جو ایک وقت کو چھوڑ کر دوسرے وقت میں احد المقدورین کے وقوع کو ترجیح دیتی ہے اور جب ارادہ صفت مرجح ہے تو لازماً قدرت کا مغائر ہوگا کیونکہ قدرت کا تعلق ضدین کے ساتھ برابر ہوتا ہے۔ وہ دونوں میں سے کسی کے وقوع کے لئے مرجح نہیں ہوتا ہے اسی طرح جب اللہ کا ارادہ احد المقدورین کے وقوع کو ترجیح دینے والی صفت کا نام ہے تو پھر احد المقدورین کا وقوع لازماً اپنے مرجح

کے تابع ہوگا۔

اسی طرح اللہ کا ارادہ بھی اس کے علم کے عین نہ ہوگا بلکہ اس کے مغائر ہوگا اس لئے کہ علم کا تعلق کسی چیز کے وقوع کے ہمیشہ تابع ہوتا ہے۔

وكون تعلق العلم تابعا للوقوع (نسفی)

(بیان الفوائد فی حل شرح العقائد ص ۲۳۲)

اگرچہ سابق تشریح میں خود شارح نے اچھی تفصیل کے ساتھ سمجھانے کی کوشش کی ہے لیکن پھر بھی اس سے صرف خواص ہی مستفید ہو سکتے ہیں ہم چاہتے ہیں کہ اسے کچھ عام اذہان والے حضرات بھی سمجھ سکیں تاکہ وہ بھی اس کے ذریعے معلوم کر سکیں کہ وحدت الوجود کا سارا فلسفہ قرآن کے سراسر خلاف ہے۔ اس لئے اس کی تسہیل اور تفہیم کے لئے کچھ دوسری شروحات سے بھی کچھ نقل کر رہے ہیں۔

علامہ عبیدالحق جلال آبادی نشر الفوائد جلالی میں لکھتے ہیں۔

”اللہ کا ارادہ اور مشیت ان دونوں سے مراد وہ صفت ہے جس سے کسی مقدور کو موجود یا معدوم کرنے میں جس وقت اور جس طرح چاہتا ہے اسے ایک متعین شکل میں خاص کر لیتا ہے۔ یہ صفت قدرت اور علم کے علاوہ ایک مستقل صفت ہے کیونکہ قدرت کی نسبت مقدور کی ہر جہت کے ساتھ برابر ہوتی ہے اور اس کے ذریعے مقدور کے وجود و عدم اور زمان و مکان کی خصوصیت میں سے کسی کو ترجیح نہیں ہو سکتی۔ اسی طرح اللہ کی صفت علم بھی کسی امر کی مرجح اور مخصص نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ علم شے کے وقوع کے تابع ہوتا ہے یعنی جیسے چیز واقع ہونے والی ہے علم بھی اسی کے مطابق ہوگا پس نفس کے وقوع کے لئے صفت علم کیسے مرجح ہو سکتی ہے۔“

(نشر الفوائد جلالی شرح عقائد نسفی ص ۹۷)

علامہ نجم الغنی لکھنوی تہذیب العقائد شرح عقائد نسفی میں لکھتے ہیں۔
 ”چونکہ قدرت کو سب اشیاء اور سب اوقات کے ساتھ مساوی نسبت ہوتی ہے
 جو اس کے مقدورین کو ایک صورت میں متعین کرتی ہے پس اسی صفت مخصوص کا نام اللہ کا
 ارادہ ہے اور صفت علم اس واسطے کسی چیز کے لئے ارادہ نہیں بن سکتی۔ کیونکہ کسی شے کے
 وقوع کا علم تو اس وقت ہی آئے گا کہ وہ شے واقع بھی ہو جائے اور جب یہ صورت ہے تو پھر
 وقوع کا علم کا کیسے تابع ہو سکتا ہے۔ پس نتیجہ یہ نکلا کہ جو کام ارادے سے ہو سکتا ہے وہ علم سے
 نہیں نکل سکتا۔

(تہذیب العقائد ص ۲۸)

اس کا خلاصہ یہ ہے کہ اللہ کی قدرت اتنی وسیع ہے کہ ہر امکان کی تخلیق
 کر سکتی ہے۔ جیسا وہ ہر رحم میں بچہ پیدا کر سکتی ہے۔ لیکن وہ بچہ لڑکا ہو یا لڑکی،
 خوبصورت ہو یا سیاہ رنگ کا ہو۔ اس کی تخصیص قدرت نہیں کرتی بلکہ اللہ کا ارادہ
 کر سکتا ہے۔ اسی طرح اللہ کا علم جس کے معلومات لا متناہیہ ہیں۔ اس کا کام یہ
 ہے کہ جب کوئی بات واقع ہوگی تو علم کے ذریعے اس کے وقوع کی ساری
 حقیقت سامنے آ جائے گی۔ جیسے قرآن میں آتا ہے کہ

ثم الی مرجعکم فانبنکم بما کنتم تعملون

”پھر تم سارے انسان قیامت میں میری عدالت میں جمع ہو جاؤ گے۔ پھر میں

تمہاری زندگی کے ہر عمل کو تمہارے سامنے نمایاں کر دوں گا۔“

دیکھئے انسانوں کے وہ اعمال جو اس دنیا میں پہلے واقع ہو چکے ہیں۔
 اللہ تعالیٰ ان کے وقوع کے بعد اپنے علم سے انہیں قیامت میں آگاہ کر رہا ہے۔
 دیکھئے عمل پہلے ہوتا ہے اور علم اس عمل کے وقوع کی بعد میں تفصیل بیان کر دیتا

ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ انسانوں کے اعمال میں اللہ کے ارادے کا دخل تو ہوتا ہے۔ اس کے علم کا دخل نہیں ہوتا ارادہ ہر عمل کی نوعیت کی تخصیص کرتا ہے۔ اور اس کا علم اس عمل کی تخصیص کے بعد اس کے وقوع کی تفصیل بیان کر دیتا ہے۔

اللہ کی قدرت تخلیق کرتی ہے اور اس کا ارادہ تخصیص کرتا ہے اور علم وقوع کی خبر دیتا ہے

امام غزالی جو علم کلام کے ایک مشہور امام ہیں اپنی مشہور کتاب ”الاقتصاد فی الاعتقاد“ میں اللہ کے ارادہ پر بحث کرتے ہوئے لکھتے ہیں:-

”اللہ تعالیٰ جو کام کرتے ہیں اپنے ارادے سے کرتے ہیں اس کی دلیل یہ ہے کہ فرض کرو مثلاً خدا نے آج زید کو پیدا کیا ہے حالانکہ زید کا اس دن سے پہلے یا اس کے بعد بھی پیدا ہونا ممکن تھا اور یہ بھی ممکن ہے کہ زید کی بجائے عمر کو پیدا کیا جاتا اور اب یہاں کوئی چیز ضرور ہوگی جو زید کے خاص وقت میں پیدا ہونے کا سبب بنی تھی۔ جب ہم اس کی تلاش کرتے ہیں تو اس میں صرف خدا ہی کی مرضی سامنے آتی ہے اس سے معلوم ہوا کہ زید کی اس تخلیق میں عمر کی بجائے زید کی جو تخصیص پائی جاتی ہے۔ اس تخصیص میں نہ قدرت کا دخل ہے اور نہ اللہ کے علم کا۔“ کیونکہ قدرت کو تمام چیزوں سے برابر نسبت ہے جیسے اس کو اس وقت میں زید کے پیدا کرنے کی قدرت ہے ویسے عمر وغیرہ کے پیدا کرنے کی بھی اس کو قدرت حاصل ہے۔

اسی طرح علم میں بھی یہی بات ہے کہ علم اپنے معلوم کے تابع ہوتا ہے جس طرح معلوم کا وقوع ہوگا علم بھی اس کے مطابق ہوگا علم کو اس بات سے کوئی دخل نہیں ہے کہ آج کے روز ایک شے پیدا ہونے کا باعث ہو اور کل دوسری چیز کے پیدا ہونے کا موجب

بن جائے دنیا کی جس قدر چیزیں ممکن ہیں وہ زید کے ساتھ اس امر میں برابر ہیں کہ زید موجود نہ ہو بلکہ اس کی بجائے کوئی دوسرا موجود ہو۔ اس میں علم الہی کوئی تغیر پیدا نہیں کر سکتا۔ جب قدرت اور علم ان میں سے کوئی مرتج ثابت نہ ہو سکا۔ تو ثابت ہوا کہ اس بات کا مرتج خدا کا ارادہ ہے۔ جب ایک کام کو ایک وقت میں کرنے کے لئے خدا ارادہ کرتا ہے تو اس کام کی تعیین کے ساتھ اس کا علم بھی فوراً متعلق ہو جاتا ہے۔ کسی چیز کے ایک خاص وقت میں پیدا کرنے کی علت خدا کا ارادہ ہوتا ہے اور علم اس کے ساتھ تابع کا حکم رکھتا ہے۔

(اقتصاد فی الاعتقاد ص ۹۷)

اس میں امام غزالی نے اللہ کی قدرت، علم اور اس کے ارادے کے متعلقات کی بڑے اچھے انداز میں توضیح کی ہے۔ اور اس میں ”العلم تابعاً للوقوع“ کی بھی اچھی طرح تشریح کر دی گئی ہے۔ اللہ کا ارادہ ان کے متعلقات کی کس طرح تخصیص کرتا ہے اس کو بھی احسن طریقے سے حل کر دیا گیا ہے۔ ارادہ قدرت کے احاد المقدرین کی تخصیص کرتا ہے اور علم اپنے وقوع کے تابع ہوتا ہے علم کلام کی ان مباحث کو ابن عربی بھی اپنے درسوں میں پڑھتا رہا ہے۔ امام غزالی، عبدالقادر بغدادی اور امام ابن حزم یہ سارے حضرات ابن عربی سے پہلے گزرے ہیں اور یہ مشہور متکلمین ہیں۔ ابن عربی ان حضرات کی تمام کتابوں پر اچھا خاصا عبور رکھتا تھا۔ اس کے بعد پھر بھی اس کا یہ کہنا کہ اللہ اپنے معلوم کے بعد تخلیق کے لئے اس کے اقتضاآت کی تکمیل کیلئے مجبور ہے۔ اور اس کا ارادہ اس کی معلوم کے تابع ہے بڑی جرأت کی بات ہے۔

شیخ جامی جو اپنے دور میں ابن عربی کا ثانی سمجھا جاتا تھا کہتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کا ہر حکم اپنے معلومات کے تابع ہوتا ہے

حق عالم و اعیان خلّاق معلوم معلوم بود حاکم و عالم محکوم (لوائح جامی)
(قرآن اور تصوف ص ۱۶۱)

وحدت الوجود کا نظریہ اللہ اور انسان کو مجبور ثابت کرتا ہے

ابن عربی کے نزدیک اس کا مختصر مفہوم یہ ہے کہ کائنات کی ہر چیز جس طرح یہاں موجود ہے اسی طرح اللہ کے قدیم علم میں بھی پہلے موجود تھی۔ یعنی یہ کائنات اسی معلومات الہیہ کا ایک عکس ہے۔ اب اللہ تعالیٰ جس چیز کی تخلیق کا ارادہ فرماتے ہیں یہ نہیں ہے کہ وہ اپنے امر کن کے ذریعے اسے معدوم سے پیدا کرتے ہیں بلکہ علم الہی میں جو چیزیں پہلے درج ہو چکی ہیں ضرورت کے مطابق امر کن کے ذریعے ان کو حسی وجود کی صورت میں یہاں بھیجتے رہتے ہیں۔ یعنی یہ چیزیں عدم سے پیدا نہیں ہوتیں بلکہ ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل ہو جاتی ہیں۔ اعیان ثابتہ یا معلومات الہیہ کی یہ چیزیں اللہ سے ہر وقت تقاضا کرتی ہیں کہ انہیں لازماً منصہ مشہود پر لایا جائے۔ اس لئے اللہ تعالیٰ ان چیزوں کے اقتضا آت کی تکمیل کے لئے انہیں اس دنیا میں لانے کے لئے مجبور ہوتا ہے۔ یہ پہلی مجبوری ہے جس کا تعلق اللہ کے ساتھ ہے۔ دوسری مجبوری مخلوق کے متعلق ہے جس کی تفصیل یہ ہے۔ اللہ تعالیٰ کے ازلی علم میں جس طرح ہر انسان کا عمل مقدر کر دیا تھا اب جو انسان تخلیق کی صورت میں وہاں سے منتقل ہو کر یہاں آئیں گے تو علم الہی کی اسی سابقہ عملی تشکیل کے مطابق تازہ زندگی عمل کرتے رہیں گے۔ یعنی یہاں جو انسان کفر کر رہا ہے، چوری کر رہا ہے، زنا کر رہا ہے، حرام کھا

رہا ہے، نماز پڑھ رہا ہے، یا عدل کر رہا ہے یہ سب اپنے سابقہ لکھے ہوئے فطری تقاضوں کی تکمیل کر رہے ہیں۔ اس کے بعد کوئی انسان بھی ان مقدر شدہ تقاضوں میں اپنے ارادے سے تغیر نہیں کر سکتا۔ ابن عربی فصوص الحکم میں لکھتے ہیں۔

لا یسکن بعین ان یمظہر فی الوجود ذاتا وصفته وفعلاً الا بقدر
خصوصیتہ واہلیتہ والاستعدادہ الذاتی (فصوص الحکم)

”یعنی اعیان ثابتہ جو معلومات حق ہیں اور حق تعالیٰ ان کے عالم ہیں۔ اپنی خصوصیات و قابلیت اور استعدادات کے موافق اس کائنات میں ظاہر ہو رہے ہیں یعنی مخلوق کے افعال کی تخلیق عین ثابتہ یا ماہیت شیء کے بالکل مطابق ہو رہی ہے۔“ شیخ شہبازی جو اس نظریے کے مشہور شارح ہیں اپنی کتاب گلشن راز میں کہتے ہیں

ہر چہ از زین و شین شماست بر سر مقتضائے عین شماست
ہر چہ عین شما تقاضا کرد جو فیض من آں ہویدا کرد
شیخ جامی کہتا ہے

احکام قضا چو بود روے بدرج حق کرد با حکام کتاب تو عمل

(قرآن اور تصوف ص ۱۶۱)

ہم نے وحدۃ الوجود کے اکابرین کی اصل اشعار نقل کر دیے ہیں اہل علم ان کا ترجمہ خود ہی کر لیں جس میں واضح طور پر لکھ دیا گیا ہے کہ جس طرح اللہ تعالیٰ علم الہی کے نقشے کے مطابق مخلوق کو پیدا کرنے میں مجبور ہے اسی طرح ہر انسان بھی اس دنیا میں اپنے سابقہ مقدر پہ عمل کرنے کے لئے مجبور ہے۔

قدرت کی تخلیق اور ارادے کی تخصیص کا قرآن میں بیان

علماء متکلمین نے جس طرح اللہ کی قدرت علم اور اس کے ارادہ کی تشریح کی ہے۔ اب ہم یہ دکھانا چاہتے ہیں کہ خود قرآن اس کی کس طرح توضیح بیان کرتا ہے۔ اللہ تعالیٰ انسان کی تخلیق کے بارے میں فرماتے ہیں۔

ولقد خلقنا الانسان من سلالۃ من طین ثم جعلنہ نطفۃ فی قرار
مکین ثم خلقنا النطفۃ علقۃ فخلقنا العلقۃ مضغۃ فخلقنا مضغۃ عظاما
فکسونا العظم لحما ثم انشأنہ خلقا آخر فتبرک اللہ احسن الخالقین
(مومنون ۱۴)

ترجمہ:- اور ہم نے انسان کو مٹی کے خلاصے سے بنایا۔ پھر ہم نے اس کو نطفہ سے بنایا جو کہ ایک مدت معین تک ایک محفوظ مقام یعنی رحم میں رہا۔ پھر ہم نے اس نطفہ کو خون کا لوتھڑا بنادیا۔ پھر ہم نے اس خون کے لوتھڑے کو گوشت کی بوٹی بنادیا۔ پھر ہم نے اس بوٹی کے بعض اجزاء کو ہڈیاں بنادیا۔ پھر ہم نے ان ہڈیوں پر پر گوشت چڑھایا۔ ہم نے اس میں روح ڈال کر اس کو ایک دوسری طرح کی ہیئت میں تبدیل کر دیا۔ سو اللہ کی کتنی بڑی شان ہے کہ اس کی صنایع کا دوسرا کوئی کاریگر بھی اس کا مقابلہ نہیں کر سکتا۔

اس آیت کے ترجمے کو ذرا غور سے پڑھیں اس میں صرف بچے کی تخلیق کے لئے جن اسباب مادیہ کی تشکیل کرنی پڑتی ہے یہاں ان کے مدارج کی ترتیب بیان کی گئی ہے۔ کہ رحم مادر میں بچے کو اپنی تکمیل کے لئے کن کن ارتقائی منازل سے گزرنا پڑتا ہے۔ اس تخلیق میں اللہ اپنی قدرت کے تصرف کو بیان

فرما رہے ہیں کہ ہماری اس صناعت کا دوسرا کوئی صانع بھی مقابلہ نہیں کر سکتا۔ لیکن اس میں نطفہ، علقہ، مضغہ اور کسوة عظام کے جن جن مدارج کو یہاں بیان کیا جا رہا ہے۔ اس میں ہمیں یہ پتہ نہیں چلتا ہے کہ اس میں کس انسان کی تخلیق ہو رہی ہے۔ اس لئے کہ تخلیق کے ان مدارج سے ہر انسان کو یکساں طور پر گزرنا پڑتا ہے۔ قرآن میں دوسرے مقام پر اس بات کی تشریح کی گئی ہے۔ کہ جب رحم مادر میں نطفہ، علقہ، مضغہ کے تخلیقی مدارج تو ہر انسان کے یکساں ہوتے ہیں۔ تو پھر کیا وجہ ہے کہ کسی ماں سے حضرت یوسف علیہ السلام جیسے حسین پیغمبر کی ولادت ہو رہی ہے اور کسی ماں سے حضرت آسیہ جیسی باکمال لڑکی پیدا ہو رہی ہے۔ اور کہیں حضرت آمنہ کے لطن اقدس سے ہادی کائنات ﷺ کی تولید ہو رہی ہے۔ اور کہیں کسی کھاتے پیتے آدمی کی چار بیویاں ہیں لیکن گھر میں نہ لڑکا ہوتا ہے نہ لڑکی اور کہیں بچوں پر بچے جنم لے رہے ہیں اور رفتار تھمنے پر نہیں آتی۔ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں رحم مادر میں بچے کے تخلیقی مدارج میں صرف ہماری قدرت کا تصرف کام کر رہا ہے۔ اور تولید کے ان مدارج میں جن انسانوں کی نوعی تخصیص ہو رہی ہے۔ اس میں ہماری مشیت اور خصوصی ارادے کی شفقت کا اظہار ہو رہا ہے۔

انسان کی عمومی تخلیق میں نوعی تخصیص کس طرح ہوتی ہے؟

قرآن میں ہے کہ انسان کی عمومی تخلیق قدرت کے تصرف سے ہوتی ہے۔ اور اس بچے کی نوعی تخصیص اللہ کے ارادے سے ہوتی ہے۔ اس آیت کو دیکھئے۔

لله ملك السموات والارض يخلق ما يشاء يهب لمن يشاء اناثا
ويهب لمن يشاء الذكور اويزو جهنم ذكرانا واناثا ويجعل من يشاء عقيما
(شوری: ۴۹)

ترجمہ: ”تمام آسمانوں اور زمینوں میں صرف اللہ ہی کی بادشاہت ہے۔ وہ اپنی اس کائنات میں جو چاہتا ہے۔ بناتا رہتا ہے۔ وہ جسے چاہتا ہے بیٹیاں عطا کرتا ہے یا اپنی عطاء میں بیٹیوں اور بیٹوں کو جمع کر دیتا ہے۔ اور بعض دفعہ ایسا کرتا ہے کہ مرد و عورت دونوں تو نمود ہوتے ہیں لیکن وہ انہیں اپنے ارادے سے بے اولاد بنا دیتا ہے۔ بیشک وہ اللہ بڑا جاننے والا اور بڑی قدرت کا مالک ہے۔“

دیکھئے جہاں بچے کی عمومی تشکیل بیان کی گئی ہے۔ وہاں تشکیل کے ہر درجے کے ساتھ خلق کا لفظ بیان کیا گیا ہے۔ خلقنا النطفة، خلقنا المصغة، خلقنا العلقۃ یعنی ہم اپنی قدرت سے، نطفہ، مصغہ اور علقہ تخلیق کرتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ تخلیق کا تعلق چونکہ قدرت کے ساتھ ہوتا ہے۔ اس لئے ہر بچے کی عمومی تشکیل کو خلقنا کے لفظ سے بیان کیا گیا ہے اور جب وہ بچہ تولید کے وقت لڑکا یا لڑکی بن کر پیدا ہوتا ہے۔ تو اس بچے کے عمومی ڈھانچے کو اللہ کا ارادہ لڑکے

یا لڑکی کی شکل میں مصور کر دیتا ہے۔ اب دیکھئے بچے کی جہاں تذکیر اور تانیث کی شکل میں تقسیم ہو رہی ہے۔ وہاں اس آیت میں لفظ یشاء کو بیان کیا گیا ہے۔

یہب لمن یشاء اناثا ویہب لمن یشاء الذکور

اس سے معلوم ہوا کہ رحم مادر میں بچے کی عمومی تشکیل قدرت کی طرف سے ہوتی ہے۔ لیکن اس تخلیق کے بعد وہ بچہ جب لڑکا یا لڑکی کی صورت میں پیدا ہوتا ہے تو اس کی تعیین اور تخصیص اللہ اپنے ارادے سے کرتے ہیں۔ یعنی ڈھانچے کی تخلیق اللہ کی قدرت کرتی ہے اور اس کی نوعی تخصیص اللہ کے ارادے سے ہوتی ہے۔ آئمہ متکلمین اسے علم کلام میں اس طرح بیان کرتے ہیں۔

والارادة والمشيئة توجب تخصيص احد المقدورين في احدا
لاوقات للوقوع مع استواء القدرة الى الكل وكون تعلق العلم تابعا للوقوع
(شرح عقائد نسفی ص ۲۳۰)

اللہ کی ایک ازلی صفت اس کا ارادہ اور مشیت ہے جو قدرت کا تعلق سب کے ساتھ برابر ہونے اور علم کا تعلق وقوع کے تابع ہونے کے باوجود دو مقدوروں میں سے کسی ایک کے ساتھ خاص کرنے کا مقتضی ہوتی ہے۔

یعنی اللہ کی قدرت کسی ڈھانچے کی تخلیق کرتی ہے اور اس کا ارادہ اس تخلیق شدہ ڈھانچے کو ایک مخصوص صورت میں متعین کر دیتا ہے اور اس فعل کے وقوع کے بعد اس کا علم اس وقوع کی تشریح بیان کر دیتا ہے۔

قرآن کے ان شواہد اور آئمہ متکلمین کی اس تشریح کے بعد ابن عربی کا نظریہ اعیان ثابتہ ہمیشہ کے لئے اپنے مدفن میں دفن ہو جاتا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ ابن عربی کے اس نظریے نے اس امت کے کتنے قدسی نفوس کو جادہ حق

سے ہٹا دیا ہے۔ یہ اللہ کا ایک خصوصی فضل ہے۔ جس نے اس عاجز کے قلم سے آئندہ آنے والے مسلمانوں کو اس وادی میں گرنے سے بچنے کا سامان کر دیا ہے۔

ارادہ الہی مکونات میں کس طرح تخصیص کرتا ہے اور فلاسفہ کی تردید

امام تفتازانی نے شرح عقائد میں ارادہ الہی کی بحث کو دوبار بیان کیا ہے اس تکرار کی وجہ بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ

والارادة صفة الله تعالى اذلية قائمة بذاته كبر ذلك تأكيداً
لأثبت صفة قديمة الله تعالى مقتضى تخصيص المكونات بوجه دون وجه
وفى وقت دون وقت لا كما زعمت الفلاسفة من انه تعالى موجب بالذات
لأفعل بالارادة والاختيار والتجارية من انه مرید بذاته لا بصفته وبعض
المعتزلة من انه مرید بارادة حادثة لا فى محل والكرامية من ان ارادته
حادثة فى ذاته (شرح عقائد نسفی ص ۲۸۰)

ترجمہ:- ”ارادہ اللہ تعالیٰ کی ازلی صفت ہے جو اس کی ذات کے ساتھ قائم ہے۔ ہم اسے مکرر ذکر کرتے ہیں۔ یہ ایک ایسی قدیم صفت ہے جو مکونات کو معین وقت میں معین صفت کے ساتھ خاص کرنے کی مقتضی ہے۔ لیکن فلاسفہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ موجب بالذات ہے فاعل بالارادہ والاختیار نہیں ہے اور فرقہ تجاریہ کہتا ہے کہ اللہ تعالیٰ مرید بالذات ہیں۔ وہ اپنی کسی صفت کے ساتھ متصف ہونے کی وجہ سے ارادہ نہیں کرتے اور بعض معتزلہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ ایسے ارادہ کی وجہ سے مرید ہیں جو حادث ہے کسی محل میں نہیں۔ اور بعض کرامیہ کہتے

ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا ارادہ خود اس کی ذات میں حادث ہے“

(شرح عقائد نسفی)

اب اس مشکل عبارت کی توضیح بیان کی جاتی ہے۔

صفت ارادہ پر یہ دلیل ہے کہ قدرت کا تعلق مخلوقات کی تمام صفات اور کیفیات کے ساتھ یکساں ہے۔ اسی طرح ان کے وجود کے تمام اوقات کے ساتھ بھی یکساں ہے مثلاً اللہ تعالیٰ جس طرح زید کو خوبصورت لڑکا دینے پر قادر ہے اسی طرح وہ اسے بد صورت لڑکا بھی دے سکتا ہے۔ اور جس طرح وہ لڑکا اسے دن میں دینے پر قادر ہے وہ اسے رات کو بھی دے سکتا ہے۔ اب سوال پیدا ہوتا ہے کہ بد صورت لڑکے کی بجائے اسے خوبصورت لڑکا کیوں دیا اور رات کی بجائے اسے دن میں کیوں دیا۔ ان دونوں باتوں میں جو ایک بات کو ترجیح دی گئی ہے۔ اس ترجیح کی کیا حکمت اور وجہ ہے۔ تو ہم کہیں گے کہ بس اللہ کی مرضی ہے۔ وہ جیسا چاہے کر سکتا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ اللہ کا ارادہ ایک ایسی صفت ہے جو کمونات کی بعض صورتوں کو بعض صورتوں پر تخصیص اور ترجیح کا مقتضی ہوتا ہے۔ سیرید مایشاء کا یہی مفہوم ہے۔ اس میں فلاسفہ کی بھی تردید ہوگئی۔ جو کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ فاعل موجب بالذات ہیں یعنی وہ اپنے فعل کے صدور کے لئے خود اس کی اپنی ذات مقتضی ہے۔ فعل کے اس صدور میں اس کے ارادے اور اختیار کو بالکل دخل نہیں ہے۔ جس طرح آگ سے حرارت کا صدور بالاجباب ہوتا ہے اس میں آگ کے ارادے کو دخل نہیں ہوتا اس نظریے میں ان کی دلیل یہ ہے کہ اگر اللہ کے لئے ارادہ کی صفت ثابت ہو تو وہ دو باتوں سے خالی نہیں ہوگی یا وہ صفت حادث ہوگی یا قدیم ہوگی اور یہ دونوں صورتیں باطل ہیں۔

پہلی بات یہ ہے کہ اس سے اللہ تعالیٰ کے ساتھ حادث کا قائم ہونا ثابت ہوگا اور دوسری صورت اس لئے باطل ہے کہ جب وہ کسی چیز کے موجود کرنے کا ارادہ کرے گا تو موجود کرنے کے بعد اس کا ارادہ بھی باقی نہیں رہے گا۔ تو اس سے قدیم صفت کا زوال ثابت ہوتا ہے۔ جو محال ہے۔ اس اشکال کا جواب یہ ہے کہ اللہ کا ارادہ تو قدیم ہے جب وہ اپنے اس ارادے سے کسی چیز کو موجود کرے گا تو قدیم ہونے کی وجہ سے یہ ارادہ اس سے زائل نہ ہوگا۔ بلکہ اس شئی کے وجود کے ساتھ جو ارادے کا تعلق ہے وہ تعلق زائل ہوگا۔ اس سے بخاریہ اور کرامیہ فرقے کی بھی تردید ہوگئی۔ ان کی تشریح کی ضرورت نہیں ہے۔

نظم کائنات میں حسن ترتیب اور تزئین کی حقیقت

امام تفتازانی لکھتے ہیں کہ

نظام العالم و وجوده على الوجه الاوفق الاصلح دليل على كون
صانعه قادراً مختاراً وكذا حد درته اذ لو كان صانعه موجبا بالذات لزم
قدمه ضرورة امتناع تخلف المعلول من علة الموجبة

(شرح عقائد نسفی ص ۲۷۹)

”کائنات کا حسن نظام اور اس کی ترتیب و تزئین کا کمال اس بات کی دلیل ہے کہ اس کائنات کا صانع واقعی قادر اور اپنے ارادے میں مختار ہے۔ اسی طرح اس کائنات کا حدوث بھی اس کے ذاتی اختیار کی شہادت دے رہا ہے۔ اگر وہ موجب بالذات ہوتا تو اس کائنات کا قدیم ہونا ثابت ہو جاتا۔ اس لئے کہ علت موجبہ سے اس کے معلول کا تخلف عملاً محال اور ممتنع ہے“

اس کائنات کا حادث ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ اس کا صانع واقعی ایک قادر اور مختار کل ہستی ہے۔ اور فاعل مختار کا معلول ہمیشہ حادث بالزمان ہوتا ہے اور اگر اس کا فاعل علت موجبہ ہوگی چونکہ اس کے معلول کا تخلف اس سے ممنوع ہوتا ہے اس لئے پھر یہ کائنات بھی قدیم ثابت ہوگی اور متعدد قدیم ایک جگہ اکٹھے جمع نہیں ہو سکتے۔

اعیان ثابتہ ایک لاشیٰ حقیقت ہے

ہم مشائخ وجودیہ سے پوچھنا چاہتے ہیں آپ یہ بتلائیں کہ اللہ کے قدیم علم میں اعیان ثابتہ کی جو صورتیں موجود تھیں کیا ان صورتوں کو علم الہی نے اپنے اندر خود موجود کر لیا تھا۔ یا اللہ نے اپنے ارادے سے انہیں علم الہی میں متعین کر دیا تھا ظاہر ہے کہ علم صرف کسی چیز کو معلوم تو کر سکتا ہے وہ اپنے معلوم کی اپنے علم میں تخلیق نہیں کر سکتا۔ اب لازماً تسلیم کرنا پڑے گا کہ علم الہی میں ان اعیان ثابتہ کی تشکیل میں ارادہ الہیہ کا دخل تھا چونکہ اللہ تعالیٰ فاعل بالا اختیار ہے اور فاعل مختار کا معلول حادث بالزمان ہوتا ہے۔ تو اس سے اعیان ثابتہ کی تشکیل کو بھی حادث بالزمان ماننا پڑے گا۔ اس سے اعیان ثابتہ کا علم الہی میں قدیم ہونا باطل ہو جائے گا۔ اگر انہیں قدیم مان لیا جائے تو اس سے تعدد وجہ لازم آئے گا۔ جو بالکل محال ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ اعیان ثابتہ کو علم الہی میں قدیم ماننا یہ ایک بے حقیقت نظریہ ہے جس سے ابن عربی کا قصر آحر بالکل ریزہ ریزہ ہو جاتا ہے۔

۔ مختصر گفتار و گرنہ درد سر بسیار بود

صور علمیہ پر ایک تحقیقی اعتراض

بعض حکماء اسلام نے صور علمیہ پر یہ اعتراض کیا ہے کہ علم الہی میں صور علمیہ کیا یہ واجب لذاتہا ہیں۔ یا ممکن ہیں پہلی صورت میں اس سے تعدد و جہاں لازم آتا ہے جو باطل ہے اور دوسری صورت میں علم فعلی نہ رہا اس وجہ سے کہ یہ صور علمیہ اگر ممکن ہیں تو ان کا علم فعلی جب صحیح ہو سکتا ہے کہ ان کے وجود سے ان کا علم پیشتر ہو ان صور علمیہ کا علم اگر ایک دوسری صور علمیہ کے واسطہ سے ہے تو ان میں بھی یہی حکم جاری ہوگا پھر اس طرح اس سے تسلسل لازم آئے گا۔

اگر ان صور علمیہ کا علم خود یہی صور علمیہ ہیں تو باوصف ممکنات ہونے کے جب اپنا علم خود یہ صور علمیہ ہو گئیں تو جن ممکنات کی یہ صور علمیہ ہیں انہوں نے کیا قصور کیا ہے کہ براہ راست علم واجب ان کے ساتھ متعلق نہ ہو سکے۔ اور صور علمیہ کے ساتھ علم کا تعلق ہو جائے یہ ترجیح بلا مرجح کیسی؟ (بحث العلم والعلوم ص ۷۰ اعلامہ معین الدین اجیری)

صور علمیہ پر یہ ایک ایسا تحقیقی اعتراض ہے اگر ابن عربی خود بھی زندہ ہوتے تو مرقد کے کنارے تک اس کا جواب نہ دے سکتے تھے۔ ان وجودی صوفیہ کا قاعدہ ہے جب کسی بات کا علمی حقائق کے ساتھ جواب نہیں دے سکتے تو پھر اسے اپنے کشف پر محمول کر لیتے ہیں۔ حضرت مجدد صاحب بھی یہی کہتے ہیں۔ کہ وحدۃ الشہود کا مبنی میرا کشف ہے۔ اور وجودی مشائخ بھی یہی کہتے ہیں کہ وحدۃ الوجود کا بنیادی مبنی کشف ہے۔ اب دیکھئے دونوں طرف اونچے درجے کے مشائخ ہیں اب ان میں سے کون فیصلہ کرے کہ فلاں حضرت کا کشف صحیح ہے اور فلاں حضرت کا کشف ناقص ہے۔

دہریت، فلاسفہ اور نیچریت کا رد

۱- دہریت کا بنیادی اصول یہ ہے کہ اس مادی کائنات کا اللہ خالق نہیں ہے۔ بلکہ یہ مادہ کے ارتقائی تصادم یا ملاپ سے ان چیزوں کی خود بخود تشکیل ہو رہی ہے۔ اس پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ مادہ تو ایک اندھی قوت ہے اور کائنات کے اندر جو مربوط نظم پایا جاتا ہے۔ اور ذی روح مخلوق کے دماغوں میں جو شعور کا جوہر پایا جاتا ہے پھر ہر چیز جو اپنی فطری تشکیل کے بعد ایک متعین صورت میں استقرار پکڑ لیتی ہے یہ سب کچھ ایک باشعور ہستی تو کر سکتی ہے مادہ کی اندھی قوت اشیاء میں صرف باہمی تصادم یا ملاپ تو کر سکتی ہے۔ لیکن گلاب کی پتیوں میں حسن ترتیب اور اس کی مختلف رنگوں میں تزئین اور ان پتیوں میں خوشبو کی مہک تو پیدا نہیں کر سکتی۔ اس سے معلوم ہوا کہ وہ اس مادی وجود میں ایک قوت کا ثبوت تو دے سکتے ہیں لیکن جس عالی شعور کے ذریعے نظم کائنات کی حسین تشکیل ہو رہی ہے۔ دہریت کے بڑے بڑے سکالر اس کے جواب میں کچھ نہ کچھ بڑبڑاتے تو رہتے ہیں لیکن حقائق کے لہجے میں کوئی جواب نہیں دے سکتے آئمہ متکلمین نے اس کا کتنا اعلیٰ جواب دیا ہے۔ کہ قدرت کے تصرف سے ہر امکانی چیز یوں ڈھل تو سکتی ہے لیکن ان چیزوں میں انواع کی تعیین فطرت نہیں کرتی بلکہ اللہ کا ارادہ اپنی مشیت سے ان ڈھلی ہوئی چیزوں میں ایک تخصّص پیدا کر دیتا ہے۔

۲- فلاسفہ تخلیق کائنات میں تعلیل کے مطابق علت و معلول کے قائل ہیں۔ دوسرا وہ کہتے ہیں لا یصدر عن الواحد الا الواحد یعنی واحد سے واحد

صادر ہو سکتا ہے۔ اس نظریے میں خامی یہ ہے۔ کہ علت کے تصرف کے بعد اس کا معلول فوراً موجود ہو جاتا ہے۔ اس سے فاعل بالا جبار کا عقیدہ ثابت ہوتا ہے دوسرا اس سے کائنات کا قدم ثابت ہوتا ہے۔ قاعدہ ہے جب کائنات کا فاعل بالا جبار ہوگا تو اس سے اس کا مجبور ہونا بھی ثابت ہوگا۔ اس سے اس کی آزاد مشیت سلب ہو جاتی ہے۔ جب اس کی مشیت آزاد نہ ہوگی۔ تو وہ قدرت کے احداً المقدورین میں تخصّص کس طرح کرے گی۔

اس سے معلوم ہوا کہ کائنات کا خالق وہ ہو سکتا ہے جو اپنے ہر ارادے میں فاعل بالا اختیار ہو

۳۔ پرویز صاحب نیچریت میں ایک مخصوص مقام کے حامل ہیں۔ ان کے نظریے کا بنیادی محور یہ ہے کہ ”الاله الخلق والامر“ کا مطلب یہ ہے کہ اللہ عالم امر میں تو آزاد تھا اس نے جس طرح چاہا ہر چیز میں اس کی فطری استعداد متعین کر دی لیکن عالم خلق میں جب ہر چیز اپنے اپنے فطری قانون کے مطابق تخلیق ہو گئی اس کے بعد اللہ تعالیٰ ان کے فطری نظم میں کسی قسم کا نہ تغیر کر سکتا ہے اور نہ اسے کلیۃً معدوم کر سکتا ہے۔ اس پر اگر اللہ تعالیٰ کو ایک صورت میں مجبور بھی کہہ دیا جائے تو اس سے تو اس کی ذات پر کوئی حرف عائد نہیں ہوتا۔

پرویز صاحب کے اس نظریے پر اہم اعتراض یہ وارد ہوتا ہے کہ عالم امر میں جب ارادہ الہیہ سے ہر چیز کی فطری استعداد متعین ہو گئی۔ جس طرح اللہ کی قدرت اس کی ازلی صفت ہے اس طرح اس کا ارادہ بھی اس کی ازلی صفت ہے جو کسی وقت بھی وہ اپنی اس صفت سے مسلوب نہیں ہو سکتا۔ دیکھئے رحم مادر میں ہر بچے کے ارتقائی مراحل تو یکساں ہوتے ہیں۔ نطفہ، مضغہ اور علقہ تو ایک ہی

ترتیب سے مرتب ہوتے رہتے ہیں۔ لیکن رحم میں اس تیار شدہ ڈھانچے کے بعد اسے لڑکی اور لڑکے کی شکل میں کون تخصّص کرتا ہے۔ قاعدہ ہے احد المقدورین تو صرف ارادہ الہی ہی تخصّص کر سکتا ہے۔ دیکھئے قرآن میں ہے۔

هو الذی بصورکم فی الارحام کیف یشاء

وہ ارحام میں اپنی آزاد مشیت کے ساتھ نرمادہ کی تصویر کشی کرتا رہتا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ قدرت تو ارحام میں نطفہ، مضغہ، علقہ اور کسوة عظام کی تخلیق کرتی ہے۔ اور مشیت الہیہ ان کے احد المقدورین میں لڑکی یا لڑکے کی صورت میں تخصّص کرتی رہتی ہے۔

والارادة توجب تخصیص احد المقدورین کا یہی مطلب ہے اس سے معلوم ہوا کہ پرویزی صاحب کا یہ نظریہ سراسر غلط ہے۔

علم باری تعالیٰ میں فلاسفہ اور حکماء اسلام کی تحقیق

علامہ معین الدین اجمیری جو اپنے دور میں معقولات کے شہیر عالم تھے اپنی کتاب بحث العلم والمعلوم میں لکھتے ہیں۔

علم باری تعالیٰ کا مسئلہ بڑا معرکہ آراء ہے۔ خصوصاً باری تعالیٰ کا علم فعلی کہ اس میں سخت اختلاف پایا جاتا ہے۔ تمام حکماء اور آئمہ متکلمین اس پر متفق ہیں کہ باری تعالیٰ شانہ عالم ہے البتہ ایک گروہ فلاسفہ یونان کا ایسا ہے کہ وہ سرے سے علم باری تعالیٰ کو نہیں مانتا۔ اس بارے میں ان کا شبہ یہ ہے کہ باری سبحانہ واحد محض ہے اگر وہ اپنی ذات کو جانے گا تو وہ ذات حق عالم بھی ہوگی اور معلوم بھی۔ اس سے ذات حق میں تغایر اور اثنیت پیدا ہو جائے گی۔ لیکن ان کا

یہ شبہ بالکل لغو ہے۔ اس وجہ سے کہ اسے اپنی ذات کا علم، علم حضوری ہے نہ کہ علم حصولی۔

شیخ مقتول نے باری تعالیٰ کے لئے نفس علم تو تسلیم کر لیا ہے لیکن اس کے لئے علم فعلی تسلیم نہیں کرتا۔ فلاسفہ یونان اور مقتول سہروردی کے علاوہ تمام عقلاء و حکماء باری تعالیٰ کے لئے دو علم مانتے ہیں۔ ۱۔ علم فعلی ۲۔ علم انفعالی۔ علم انفعالی وہ علم ہے جو اشیاء کے موجود ہونے کے بعد اس کے پہلے علم پر مرتب اور اس پر منطبق ہوتا ہے۔

باری تعالیٰ کا علم فعلی اور حکماء کا اعتراف عجز اور اعیان ثابتہ

پس اصل شیء علم فعلی ہے جو حق تعالیٰ کی صفت خاصہ ہے اس کا اثبات کیا گیا ہے لیکن اس کی کیفیت میں سخت اختلاف واقع ہوا ہے۔ علم فعلی کے اثبات میں حقیقی دشواری یہ ہے کہ علم فعلی بحیثیت علم ہونے کے اس امر کا مقتضی ہے کہ معلوم علم کے وقت موجود ہو۔ ورنہ علم کا تعلق معدوم محض سے ہو جائیگا۔ اور یہ بدالہٰۃً باطل ہے۔ کیونکہ علم ذات اضافت ہے اور جبکہ یہ علم فعلی ہے تو بحیثیت فعلی ہونے کے اس امر کا مقتضی ہے کہ کوئی شیء علم کے وقت موجود نہ ہو ورنہ علم فعلی علم فعلی نہ رہے گا پس اس کا علم ہونا اس بات کو چاہتا ہے کہ اس کے معلومات ازل میں موجود ہوں اور اس کا فعلی ہونا اس بات کو چاہتا ہے کہ علم کے وقت کوئی شیء موجود نہ ہو۔ اب دشواری یہ پیش آگئی کہ تمام ممکنات کو اگر علم کے وقت موجود مانتے ہیں تو یہ علم فعلی نہ رہے گا۔ اگر موجود نہیں مانتے تو لازم آئے گا کہ علم بغیر

معلوم کے متحقق ہو گیا۔ اس حل کے متعلق مشہور مذاہب یہ ہیں۔

۱۔ ابونصر فارابی اور شیخ بوعلی سینا کا مذہب ہے وہ یہ کہ اشیاء کا علم بواسطہ صور علمیہ جو باری عزوجل میں قائم ہیں۔ یہ صور علمیہ مثل صفات باری تعالیٰ قدیم ہیں ازل میں گواشیاء موجود نہ تھیں لیکن ان کی صور علمیہ موجود ہونے سے انکشاف ہو گیا اس وجہ سے علم کا تعلق مالمیس بشی سے نہ رہا۔

صور علمیہ تسلیم کرنے پر تنقید

۱۔ صور علمیہ تسلیم کرنے سے گو معدوم محض کے ساتھ علم کا تعلق نہ رہا لیکن درحقیقت یہ علم فعلی نہ رہا اس وجہ سے کہ دریافت طلب امر یہ ہے کہ صور علمیہ واجب لذاتہا ہیں یا ممکن پہلی صورت میں تعدد و جہاں لازم آتا ہے۔ جو باطل ہے اور ان دونوں اماموں کے خلاف ہے۔ اور دوسری صورت میں علم فعلی نہ رہا اس وجہ سے کہ یہ صور علمیہ ممکن ہیں تو ان کا علم فعلی جب ہو سکتا ہے کہ ان کے وجود سے پیشتر ان کا علم ہو اب اگر ان صور علمیہ کا علم بواسطہ دیگر صور علمیہ ہے تو ان میں بھی یہی کلام جاری ہوگا اور اس طرح اس پر تسلسل لازم آئے گا۔ اگر ان صور علمیہ کا علم خود یہی صور علمیہ ہیں تو باوصف ممکنات ہونے کے جب اپنا علم خود یہ صور علمیہ ہو گئیں تو جن ممکنات کی یہ صور علمیہ ہیں انہوں نے کیا تصور کیا ہے کہ براہ راست علم واجب ان کے ساتھ متعلق نہ ہو سکے اور صور کے ساتھ علم کا تعلق ہو جائے۔ یہ ترجیح بلا مرجح کیسی؟

۲: اس پر دوسرا اعتراض یہ ہے کہ یہ صور علمیہ جب ممکنات کے قبیل سے ہیں تو یہ حوادث کے ذیل میں آگئیں پس باری تعالیٰ محل حوادث ہو گیا اور یہ تمام

حکماء اور آئمہ متکلمین کے نزدیک باطل ہے۔

۳: اس پر تیسرا اعتراض یہ ہے کہ باری تعالیٰ کے معلومات غیر متناہیہ ہیں۔ تو حسب معلومات صور علمیه ذات حق میں قائم ہوگی اور غیر متناہیہ ہوگی پس براہین تسلسل ان میں جاری ہو سکتی ہیں۔

۴: اس پر چوتھا اعتراض یہ ہے کہ یہ صور علمیه جبکہ واجب تعالیٰ میں حلول کئے ہوئے ہیں تو ذات واجب ان کے قابل ہوئی اور واجب ان کا فاعل بھی ہے۔ کیونکہ یہ صور علمیه ممکنات کے قبیل سے ہیں پس ایک ذات کا ایک ہی شیء کی نسبت قابل اور فاعل ہونا لازم آیا جو سراسر حکماء اور عقلاء کے نزدیک محال ہے۔ اس بحث میں دیکھئے اس میں اعیان ثابۃ یعنی صور علمیه کی بنیاد کو کس طرح متزلزل کر کے رکھ دیا گیا ہے۔ والحمد لله علی ذلک

مذہب معتزلہ اور بعض صوفیہ

ان کے نزدیک ازل میں اشیاء ممکنہ موجود نہ تھیں بلکہ ثابت تھیں موجود نہ ہونے کی وجہ سے ان کا علم فعلی ہو گیا اور ثبوت کی وجہ سے علم کا تعلق معدوم محض سے بھی نہ رہا۔

تنقید: یہ جواب ثبوت بلا وجود پر مبنی ہے۔ یعنی اشیاء ثابت ہوں لیکن موجود نہ ہوں۔ عدم وجود کے درمیان ایسا درجہ متوسط نکالنا محض ایک تخیل ہے۔ جس کی کوئی حقیقت نہیں ہے۔

ان مذاہب کی تفصیل کے بعد علامہ معین الدین اجمیری لکھتے ہیں۔
ان مباحث سے معلوم ہو گیا ہوگا کہ حکماء کے ان مذاہب مذکورہ میں

سے کوئی مذہب ایسا نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ کے علم فعلی کی میزان پر پورا اتر سکے۔
 دو محذور میں سے ایک محذور ہر ایک مذہب پر لازم آتا ہے یا تو علم فعلی علم فعلی باقی
 نہیں رہتا۔ یا تعلق علم کا معدوم محض سے ہو جاتا ہے۔ اس کے بعد علامہ صاحب
 لکھتے ہیں البتہ اس میں وحدۃ الوجود کا مسئلہ ایسا ہے کہ اس کے تسلیم کرنے پر علم فعلی
 کا مسئلہ کچھ حل ہو جاتا ہے۔ ابن عربی کے نزدیک عالم کون میں بجز باری تعالیٰ
 کوئی حقیقت موجود نہیں ہے۔ تمام ممکنات اس کے اظلال اور اعراض انتزاعیہ کی
 طرح ہیں اور سب کی موجودیت کا منشاء ذات حق ہے۔ ازل میں باری تعالیٰ کا
 علم اپنی ذات کے لئے درحقیقت تمام کائنات کا علم ہے کہ جو اس کے اظلال و
 آثار ہیں۔

(بحث العلم والمعلوم ص ۱۷۰ از علامہ معین الدین اجمیری)

ہم اس کا پہلے رد لکھ چکے ہیں کہ معلومات الہیہ غیر محدود ہیں صرف یہ
 موجودہ ممکنات اس ذات کے اظلال اور اعراض نہیں بن سکتے۔ اس سے چونکہ علم
 الہی کی تحدید ثابت ہوتی ہے۔ اس لئے یہ نظریہ صرف ایک ذہنی تخیل تک محدود
 ہے۔ اس میں علامہ اجمیری صاحب صرف مشائخ وجودیہ کی بھیکے الفاظ میں
 پاسداری کر رہے ہیں حالانکہ وہ خود اپنی پچھلی تحقیق میں نظریہ صور علمیہ کی حقائق
 کے ساتھ اچھی طرح تردید کر چکے ہیں۔ ارباب بصیرت سے گزارش ہے کہ
 دیکھئے کہ آئمہ محققین نے صور علمیہ یا اعیان ثابۃ کو حقائق کے ساتھ کس طرح
 ہمیشہ کے لئے ابدی مرقد میں دفن کر دیا ہے۔

اعیان ثابتہ کا قصر آحر جسے ہمیشہ کیلئے زمین بوس کر دیا گیا ہے

ربط بین الحادث والقدیم اور اللہ تعالیٰ کی ذات اور اس کی صفات کے بارے میں اہل باطل کی طرف سے جتنی تشکیکات پیش کی گئی ہیں آئمہ متکلمین ہر دور میں ان کا قلع قمع کرتے رہے ہیں اسی طرح ابن عربی کا نظریہ ”اعیان ثابتہ“ کو بھی اللہ کی صفت علم اور اس کے قدیم معلومات کی ایک عوینق توجیہہ پر استوار کیا گیا ہے۔ جس میں اللہ کی قدرت اور اس کے ارادے کو معلومات الہیہ جسے ابن عربی اعیان ثابتہ کہتے ہیں اس کے تابع کر دیا گیا ہے یعنی ابن عربی کے نزدیک اللہ تعالیٰ اتنا مسلوب الاختیار ہے کہ وہ اعیان ثابتہ کے قدیم مندرجات کے علاوہ کوئی چیز بھی پیدا نہیں کر سکتا گویا اللہ تعالیٰ ایک مدیر کے مانند ہے کہ اعیان ثابتہ کے قدیم نقشے کو دیکھ دیکھ کر دنیا کی چیزوں کی تدوین کرتا رہتا ہے۔ فلسفہ وحدۃ الوجود میں اعیان ثابتہ کی یہ بحث ایک ستون کی حیثیت رکھتی ہے۔ اس میں سب سے زیادہ مشکل بات یہ ہے کہ جس طرح اللہ کا علم ذاتی صفت ہونے کی وجہ سے اس کا عین ہے اس طرح اس کے علم کے معلومات یعنی اعیان ثابتہ بھی اس کے عین ہیں اسلئے کائنات کی ہر مخلوق پر اللہ کی صفت کا اطلاق ہو سکتا ہے اسی طرح عابد اور معبود کے درمیان جو حقیقی غیریت پائی جاتی ہے اس نظریے کے تحت اس کا مکمل خاتمہ ہو جاتا ہے۔ ہم چاہتے ہیں کہ ابن عربی کے اس بنیادی ستون کو ہمیشہ کے لئے ریزہ ریزہ کر دیا جائے اور ان گرے ہوئے منتشر ریزوں پر اس نظریے کی ایک مرصع قبر بنادی جائے۔

اللہ کے علم اور اس کی معلوم کا تعلق چونکہ علم کلام کے ساتھ ہے اس لئے ہم اس بحث کی تصریح کیلئے امام سعد الدین تفتازانی کی کتاب ”شرح عقائد نسفی“ سے اکثر علمی شواہد مقتبس کر رہے ہیں۔ اہل علم کے نزدیک یہ کتاب اتنی مستند ہے کہ تمام مدارس عربیہ میں اسے نصاب کے طور پر پڑھایا جاتا ہے اور ساتھ ہی دوسرے آئمہ متکلمین کی دوسری کتابوں سے بھی استفادہ کیا گیا ہے۔

اعیان ثابتہ کا اختتام اور ابن عربی کا اعتراف

آئمہ متکلمین متفقہ طور پر لکھتے ہیں۔

ان معنی کو نہ تعالیٰ قادراً انه یصح منه ایجاد العالم وترکہ لان
القدرة صفة تؤثر علی وفق الارادة فلیس شی من ایجاد العالم وترکہ لازماً
لداته

(المسامرہ شرح المسامرة ص ۲۰)

”اللہ تعالیٰ کے قادر ہونے کا مطلب یہ ہے کہ کائنات کو پیدا کرنا یا پیدا نہ کرنا یہ

دونوں باتیں اس کی مرضی پر موقوف ہیں“

کیونکہ قدرت ایک ایسی صفت ہے جو اپنے ارادے کے مطابق ہر چیز پر جس طرح چاہے اثر انداز ہوتی رہتی ہے۔ اس لئے اس کی ذات پر نہ تخلیق کائنات لازم تھی اور نہ ترک پر۔ اس کی شان میں کوئی کمی آ جاتی۔ یعنی اللہ تعالیٰ نے اگر اس کائنات کو پیدا کر دیا ہے تو یہ اس کی شفقت نوازی ہے۔ اگر اسے پیدا نہ کرتا تو یہ بات بھی اس کی اپنی مرضی پر موقوف تھی۔ سب جانتے ہیں جس طرح اس کی ذات قدیم ہے اس کی صفات قدرت، علم، ارادہ وغیرہ بھی قدیم اور ازلی

ہیں۔ آپ یہ بتلائیں اگر وہ اس کائنات کو پیدا نہ کرتا تو اس کی قدرت کے مقدمات اور اس کے علم کے معلومات کا کن چیزوں پر اطلاق ہوتا۔ دیکھئے جب تخلیق کائنات سے ماقبل اس کی قدرت مقدمات کے بغیر کامل تھی اور اس کا قدیم علم اپنی معلومات کے بغیر جہل کے نقص سے بھی منزہ تھا۔ اب تخلیق کائنات کے بعد ان حضرات کا یہ کہنا کہ اللہ کے قدیم علم میں جب تک صور علمیہ کو داخل نہ کیا جائے۔ اس کے قدیم علم پر جہل لازم آئے گا۔ کتنی جرأت کی بات ہے اور یہ ایسی بات ہے کہ آخر میں ابن عربی بھی عجز کے ساتھ اعتراف کی چوکھٹ پر سرنگوں ہو جاتا ہے۔

علامہ محسن جہانگیری لکھتے ہیں۔

ابن عربی ایک مقام پر لکھتا ہے۔ حق تعالیٰ اگر اپنے اطلاق محض کے مرتبے پر رہتا اور تجلی اقلن نہ ہوتا تو اس کے علم میں یہ اعیان ثابتہ بھی ظاہر نہ ہوتے اور نتیجہ یہ ساری کائنات اپنے وجود سے محروم رہ جاتی۔ مختصر یہ کہ اعیان ثابتہ کا علم الہی میں ظہور اور اس کے بعد ان کا خارج میں صدور اس کا اصل باعث حق تعالیٰ کی تجلی ہے۔ اگر یہ تجلی نہ ہوتی تو خود اس کی ذات بھی پردہ غیب میں رہتی اور یہ کائنات بھی منصفہ شہود پر نہ آتی۔

(ابن عربی حیات و آثار ص ۳۵۴)

آئمہ متکلمین نے جو اللہ کے قادر ہونے کا مفہوم لکھا ہے اور اس کے ساتھ ابن عربی کی یہ اعترافی تحریر ملا کر پڑھیں اور دیکھیں اس میں اعیان ثابتہ کا قصر آحر کس طرح ریزہ ریزہ ہو جاتا ہے۔ والحمد للہ علی ذلک۔ وحدۃ الوجود کے دو بڑے ستون تھے ایک ستون کو ہم نے اچھی طرح گرا دیا ہے اس کا دوسرا ستون وجود مطلق ہے۔ اب اس کے بارے میں چند حقائق پیش کر رہے ہیں۔



۲۔ وجودِ مطلق کی بحث

وحدة الوجود کا دوسرا اہم ستون ”وجودِ مطلق“ ہے۔ ارسطو کے فلسفے میں نفسِ کلیہ ایک عمیق بحث ہے۔ وجودِ مطلق کی تعبیر اسی فلسفے سے ماخوذ ہے۔ اسی طرح حکماء اسلام اور صوفیہ کے ہاں شروع ہی سے وجود کی بحث بڑی اہم رہی ہے اور اسے مسئلۃ المسائل سمجھا جاتا رہا ہے۔ اس عالم کون و مکان میں جو علت و معلول کا سلسلہ ہے۔ آخر وہ کہیں جا کر تو ختم ہوتا ہے اب سوال یہ ہے کہ اس سلسلے کی ابتداء کیسے ہوئی۔ کیا علت و معلول کا یہ سلسلہ از خود شروع ہو گیا ہے یا اس کا کوئی شروع کرنے والا بھی ہے؟ پھر اس سلسلہ علت و معلول کا اس شروع کرنے والے سے کیا تعلق ہے۔ حکماء اسلام اور صوفیہ ان دونوں کا ان دقیق بحثوں میں بڑا انہماک رہا ہے اور وہ وجود کی اصل حقیقت کے تعین کے لئے برابر سرگرداں رہے ہیں۔

شاہ محمد حسین الہ آبادی جو اس نظریے کے مشہور ولی ہیں۔ ڈاکٹر میرولی الدین ایم اے پی ایچ ڈی اور دوسرے کئی علمی اسکالر آپ کے حلقہ ارادت میں شامل تھے۔ آپ اس مسئلے میں یوں ارشاد فرماتے ہیں۔

”ہم جب ان موجودات پر نظر ڈالتے ہیں تو ان میں دو جہتیں پائی جاتی ہیں۔ ایک اشتراک اور دوسری جہت امتیاز یعنی ایک یہ کہ وہ ایک دوسرے سے مختلف حالتوں میں

مشترک ہیں۔ مثلاً سارے انسان انسانیت میں مشترک ہیں اور اپنے خاص خاص تعینات کے اعتبار سے ایک دوسرے سے ممتاز بھی ہیں۔ اسی طرح جتنے جاندار موجود ہیں ان سب میں حیوان ہونا مشترک ہے اور انسان اور گھوڑا ہونا ان کو آپس میں ممتاز کر دیتا ہے۔ اسی طرح تمام موجودات ہیں جو ان تمام چیزوں میں مشترک ہے۔ وہ وجود ہے۔ ممکن اور واجب ان دونوں میں وجود پایا جاتا ہے۔ اسی وجود سے مصدری ہونا مراد نہیں ہے۔ بلکہ وہ ”حقیقت“ مراد ہے جس کی بناء پر ہم کسی چیز کو موجود کہتے ہیں۔ یہ ”حقیقت“ اپنی جگہ پر اصل میں کسی موجود کرنے والے کے ذریعے موجود ہے۔ اس لئے یہی وجود کا ذریعہ ہے۔ لہذا اسے خود پہلے موجود ہونا چاہئے اور یہی وجود تمام چیزوں کو حاوی ہے۔ اگر یہ نہ ہو تو ہر چیز معدوم ہے۔ اب جو چیزیں اس وجود کے علاوہ مخلوقات میں پائی جاتی ہیں وہ اعتباری ہیں اس لئے اگر وجود نہ ہو تو ان سب کا خاتمہ ہو جاتا ہے۔ لہذا یہی وجود اللہ تعالیٰ کی عین ذات ہے اور دنیا کی جتنی چیزیں موجود ہیں ان سب کی حقیقت یہی وجود ہے اور دوسری ہر چیز کی علیحدہ شخصیت اس وجود کے علاوہ اعتباری ہے۔

(وجود کی بحث از پروفیسر ضیاء ص ۶۵)

غرض تمام موجودات میں وجود مشترک ہے اگر وجود نہ ہو تو یہ موجودات بھی نہ ہوں۔ اس سے ارباب تصوف نے یہ نتیجہ نکالا کہ وجود اور موجودات ایک دوسرے کے عین ہیں اور شاہ محمد حسین الہ آبادی فرماتے ہیں۔

”لہذا یہی وجود اللہ تعالیٰ کا عین ہے اور دنیا کی جتنی چیزیں موجود ہیں ان

سب کی حقیقت یہی وجود ہے۔“

پروفیسر ضیاء لکھتے ہیں۔

اس کا خلاصہ یہ ہے اس عالم کی ہر چھوٹی بڑی چیز میں ایک تو وجود ہے جسے آپ

ظہور حیات کہہ لیجئے دوسرے اس کی ذات ہے اپنی اپنی ذات کی وجہ سے تو ہر چیز دوسری چیز سے مختلف ہے۔ جیسے انسان اور شجر ایک دوسرے سے مختلف ہیں لیکن ان چیزوں میں ایک ہی وجود مشترک ہے جو ہر چیز میں جاری و ساری ہے۔ اسی کو صوفیاء کی اصطلاح میں وحدۃ الوجود کہتے ہیں۔

(وجود کی بحث ص ۷۲)

ابن عربی جو وحدۃ الوجود کے بانی ہیں وہ کہتے ہیں کہ وجود کا اطلاق صرف ذات باری تعالیٰ پر ہو سکتا ہے۔ لاموجود الا اللہ کا یہی مفہوم ہے۔ یعنی صرف اللہ کی ذات ہی وجود کی صفت سے متصف ہو سکتی ہے۔ یہ وجود نہ عرض ہے نہ جوہر نہ جسم ہے اور نہ روح ہے بلکہ ایک ماہیت ہے جس کے مراتب اور تنزلات عالم کثرت میں جلوہ گر نظر آتے ہیں۔ علامہ جامی فرماتے ہیں۔

در کون و مکاں نیست عیاں جز یک نور ظاہر شدہ آں نور بانواع ظہور
حق نور و تنوع ظہورش عالم توحید ہمیں است دگر وہم وغرور

(لوائح جامی)

اس میں جامی نے وجودیہ مشائخ کے نزدیک جو توحید کا اصل مفہوم ہے۔ اسے اس رباعی میں احسن طریقے سے واضح کر دیا ہے۔ ”یعنی وہ وجود جو کائنات کی تمام چیزوں میں مابہ الاشتراک پھیلا ہوا ہے۔ یہی وجود خدا ہے اور کائنات کی چیزوں میں جو مختلف صورتیں پائی جاتی ہیں۔ یہ صورتیں اس وجود کے اعتباری تعینات ہیں۔ ان کے نزدیک لاموجود الا اللہ کا بھی یہی مفہوم ہے۔“

حضرت شاہ ولی اللہ کی تصانیف میں ہمعات ایک اہم مقام کی حامل

ہے اس میں آپ نے وجود مطلق کی توضیح میں ایک محققانہ بحث کی ہے ہم یہاں اسے مختص کر کے نقل کر رہے ہیں۔ آپ فرماتے ہیں۔

”زید ایک فرد ہے اس سے اوپر نوع انسان ہے اور نوع سے اوپر جنس کا مرتبہ ہے یہ جنس حیوان ہے حیوان کی جنس میں نوع انسان بھی داخل ہے اور جملہ حیوانات کی انواع بھی اس جنس سے آگے جنس نامی کا مرتبہ ہے اس میں حیوانات کے ساتھ ساتھ نباتات بھی شامل ہیں اور اس سے اوپر جسم یعنی عرض کا مرتبہ ہے اور عرض سے اوپر جو ہر کا مرتبہ ہے۔

اس جوہر و عرض سے اوپر جو ”حقیقت“ اعلیٰ تر ہے اس کے بارے میں حکماء، فلاسفہ اور مشائخ وجودیہ میں اختلاف پایا جاتا ہے۔ اس ضمن میں شاہ ولی اللہ فرماتے ہیں۔

اس معاملے میں حکماء، فلاسفہ کا یہ حال ہے کہ وہ مظاہر وجود اور اس کے تعینات کی اصل کا سراغ لگاتے لگاتے اس مقام پر پہنچے اور یہاں پہنچ کر نہ صرف کہ وہ رک گئے ہیں بلکہ انہوں نے قطعی طور پر یہ سمجھ لیا کہ جوہر و عرض کے درمیان کوئی ایسا ربط نہیں جو دونوں کو ایک جنس کے تحت تابع کر دے لیکن اس کے برعکس اہل صوفیہ نے معلوم کر لیا کہ جوہر و عرض دونوں کو ایک اور اعلیٰ حقیقت احاطہ کئے ہوئے ہے۔ لیکن حکماء، فلاسفہ اس حقیقت کا ادراک کرنے سے عاجز رہے۔ کیونکہ اور حقائق کی طرح اس حقیقت کے احکام و آثار متعین نہیں کہ ان کی مدد سے یہ حکماء، فلاسفہ اس حقیقت کا سراغ لگالیتے جو عرض و جوہر ان دونوں پر حاوی ہے۔ اس حقیقت کا موزوں ترین نام۔ ”حقیقت وحدانیت“ ہے گو کبھی کبھی ہم اس حقیقت کو وجود یا نفس کلیہ بھی کہہ دیتے ہیں۔

شاہ ولی اللہ اس کی مزید وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

ان سب موجودات کے اوپر اور ان سب کو جمع کرنے والی اور جو ان سب کا موضوع ہے وہ صورت جسمیہ ہے۔ جسے اشراقین نے مادہ اولیٰ کہا ہے۔ یہ صورت جسمیہ جو مادہ کی اثر پذیر بھی ہے اور علت فاعلیہ بھی اس وجود کے اصل مرکز کی طرف راجع ہے۔ الغرض انواع کے ایک ایک فرد سے لے کر وجود اقصیٰ تک نظام کائنات کا یہ سارا سلسلہ نہایت مرتب اور منظم ہے اور نیچے سے اوپر تک اس کی ہر کڑی دوسری کڑی کے ساتھ ٹٹی ہوئی ہے۔

یہ وجود اقصیٰ اور بعد میں جن مظاہر کائنات میں اس کا ظہور ہوتا ہے اس کی مثال ایسی ہے جیسے لکھے ہوئے حروف کے مقابلے میں سیاہ لکیر ہوتی ہے یعنی ان حروف کی اصل تو یہی سیاہ لکیر ہی ہے گو بعد میں اسی لکیر نے مختلف حروف کی شکل اختیار کر لی ہے۔ یا اس کی مثال دریا کی سمجھئے کہ اس میں لاتعداد موجیں ہوتی ہیں اور وہ موجیں اس پانی کی مختلف صورتیں ہوتی ہیں۔ اس کے بعد حضرت شاہ ولی اللہ صاحب فرماتے ہیں۔

اب یہ سوال باقی رہا کہ یہ جامع حقیقت جو جوہر و عرض کو اپنے اندر سموئے ہوئے ہے جس کا موزوں ترین نام ہم ”حقیقت وحدانیت“ بتلا آئے ہیں جسے ہم کبھی کبھی وجود اور نفس کلیہ بھی کہہ دیتے ہیں۔ آخر یہ حقیقت ہے کیا؟ بعض اہل علم کا کہنا ہے کہ یہ حقیقت عین ذات الہی ہے چنانچہ انہوں نے اسی حقیقت کو لا بشرط شیء ذات تحت (ذات مطلق) سمجھا لیکن ہمارے خیال میں ان لوگوں میں عقل و تدبر کی کمی تھی کہ انہوں نے اس غلط بات پر یقین کر لیا لیکن اس کے برعکس جو ہم نے اس پر تحقیق کی ہے تو اس سے یہ

حقیقت منکشف ہوتی ہے کہ وجود کے جس مرتبے پر جا کر ان لوگوں کی نظر رک گئی ہے اور انہوں نے غلطی سے اسے ذات بحت سمجھ لیا وہ مرتبہ تو ظاہر الوجود کا تھا جس کو ہم نفس کلیہ کہتے ہیں۔ اور اس کی کیفیت یہ ہے کہ یہ وجود ہر شئی میں جاری و ساری اور ہر شئی سے قریب تر ہے اور اس کے باوجود یہ سب اشیاء سے پاک اور ان کی تمام آلائشوں سے منزہ ہے۔

ہمارے نزدیک نفس کلیہ کے مقابلے میں جو ان اشیاء کی حیثیت ہے وہی حیثیت ذات الہی کے مقابلے میں اس نفس کلیہ کی ہے بلکہ نفس کلیہ ان اشیاء سے قرب کے باوجود جتنا ان سے دور ہے اس سے ذات الہی اس نفس کلیہ سے کئی ہزار ہا گنا زیادہ دور ہے۔ اسی طرح ذات الہی اس نفس کلیہ کے تمام تعینات اور تقیدات کی حد بندیوں سے بھی مبرا ہے۔ ہاں اس ضمن میں ایک بات کا ضرور خیال رہے کہ اس نفس کلیہ اور اس سے اوپر وجود کے جتنے مراتب ہیں ذات الہی ان پر ابداع کے قبیل سے مؤثر ہوتی ہے نہ کہ مادی تخلیق کی قسم سے۔ ابداع سے مراد یہ ہے کہ مادہ کے بغیر عدم سے وجود کا صدور ہو اور ایک چیز سے دوسری چیز کا صدور ہونا ہم اسے خلق کی اصطلاح میں استعمال کرتے ہیں۔ الغرض نفس کلیہ اور ذات الہی میں ابداع کی نسبت ہے صفت تخلیق کی نہیں ہے اور ابداع کی نسبت جو اس نفس کلیہ کے ساتھ ہے اسے انسانی عقل اچھی طرح ادراک نہیں کر سکتی اس لئے نفس کلیہ اور ذات الہی میں فرق مراتب کرنا عقلاً ممکن نہیں ہے اس لئے اگر کوئی شخص تسامح سے یہ کہہ دے کہ نفس کلیہ ذات الہیہ کا عین تنزل ہے تو اس کا یہ کہنا بھی اجمالاً ایک وجہ کا حامل ہے۔

دیکھئے حضرت شاہ ولی اللہ نے جو وجود کے بارے میں علمی تحقیق کی ہے اس سے وحدۃ الوجود کی پوری عمارت منہزم ہو جاتی ہے۔ جو اس وجود مطلق یا نفس کلیہ کو ذات الہیہ کا عین سمجھے ہوئے تھے اور کائنات کی تمام اشیاء کو اس کے تعینات سمجھ رہے تھے۔ آپ فرماتے ہیں۔

”ذات الہی اس نفس کلیہ کی عین نہیں ہے جو عین سمجھتے ہیں یہ ان کا ایک علمی اور ذہنی تسامح ہے بلکہ ذات الہی اس نفس کلیہ سے ہزار ہا گنا زیادہ دور ہے۔ اس کے ساتھ جو ذات الہی کا تعلق ہے وہ ابداعی ہے۔ اور ابداعی تعلق میں مبدع اور مبدع کے درمیان خالق اور مخلوق کی طرح تعلق ہوتا ہے اور اس تعلق سے اللہ اور اس کی مخلوق کے درمیان حقیقی غیریت ثابت ہو رہی ہے کیونکہ مبدع کا اپنے مبدع کے ساتھ ابداعی تعلق تب صحیح ہو سکتا ہے جبکہ ان میں حقیقی غیریت پائی جاتی ہو۔“

دیکھئے حضرت شاہ ولی اللہ نے اپنی اس تحقیق میں وحدۃ الوجود کے قصر آحر کو کس طرح ریزہ ریزہ کر دیا ہے دوسرا حضرت شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ ساری کائنات کے بدیع ہیں۔ بدیع اسے کہتے ہیں جو مادہ کے بغیر کسی چیز کو پیدا کر دے اور خلق اسے کہتے ہیں کہ کسی چیز کو کسی دوسرے مادہ سے پیدا کرے۔ بدیع ہونے کی وجہ سے تو اس نے ساری کائنات کو مادہ کے بغیر پیدا کیا ہے لیکن کائنات کی بعض چیزوں کو مادہ سے پیدا کیا ہے۔ جیسے حضرت آدم علیہ السلام کو طین۔ مٹی سے پیدا کیا ہے اور مطلق انسان کو نطفہ سے پیدا کیا ہے۔ جب وہ کسی چیز کو بغیر مادہ کے پیدا کرتا ہے۔ تو اس کی اس صفت کو ابداع کہتے ہیں اور پیدا کرنے والے کو بدیع کہتے ہیں۔ قرآن میں ہے

بدیع السموات والارض وہ اس ساری کائنات کا بدیع ہے۔
 اس سے ابن عربی کے اس نظریے کا پورا ابطال ہو جاتا ہے۔ وہ اس
 کائنات کا عدم سے صدور نہیں مانتا۔ بلکہ وہ اس کائنات کو اعیان ثابتہ کی صورت علیہ
 کا ظہور مانتا ہے۔ ظاہر ہے کہ اس سے کائنات کا قدیم ہونا ثابت ہو رہا ہے اور
 حضرت شاہ ولی اللہ اللہ تعالیٰ کو اس کائنات کا بدیع ثابت کر رہے ہیں۔ اس سے
 اعیان ثابتہ کا بھی رد ہو جاتا ہے اور ساتھ ہی اس سے کائنات کا قدیم ہونا بھی
 غلط ثابت ہو جاتا ہے۔

اب ہم وجود مطلق اور اس کے تعینات کی بحث شروع کر رہے ہیں۔ یہ
 ایک ایسی عویق بحث ہے خدا معلوم اس کی وجہ سے کتنے کتنے اونچے مشائخ اور
 بڑے بڑے متحر اہل علم جاہد حق سے دور ہو چکے ہیں۔



وجودِ مطلق اور اس کے تعینات

ابن عربی کے فلسفے میں ”وجودِ مطلق“ کی جو بحث کی گئی ہے یہ وحدۃ الوجود کا دوسرا اہم ستون ہے۔ اس میں دو طریقے استعمال کئے گئے ہیں۔ ایک منطقی طریقہ جو ارسطو کے فلسفہ کلیات سے ماخوذ ہے اور دوسرا طریقہ کشفی ہے جو ان کے ایک کشفی تخیل کی ایک اختراع ہے۔ حضرت تھانوی صاحب نے ”ظہور العدم“ میں بڑی تحقیق کے بعد ثابت کیا ہے کہ وحدۃ الوجود کی کوئی دلیل بھی کسی نص قرآنی کی مدلول نہیں ہے۔ ہم پہلے ان کی منطقی دلیل کی تشریح کرتے ہیں۔ منطق کی تمام بنیادی کتابوں میں لکھا ہے۔ کہ کلیات کی پانچ قسمیں ہیں۔ امام تفتازانی کی شرح تہذیب توشیح التہذیب میں لکھا ہے۔

کلی کی پانچ قسموں میں سے پہلی قسم جنس ہے۔ جنس اس کلی کو کہتے ہیں جو افراد مختلفہ الحقائق پر ماسو کے جواب میں محمول ہو۔ یعنی ایسے امور کی جن کی حقیقتیں مختلف ہیں جب ان کے متعلق بذریعہ ماسو سوال کیا جائے کہ یہ سب کیا ہیں تو جو کلی ان کے جواب میں واقع ہوگی اس کا نام جنس ہے۔ انسان فرس بقر وغیرہ جن کی حقیقتیں مختلف ہیں۔ جب ان کی نسبت سوال کیا جاتا ہے کہ الانسان والفرس والبقر والغنم ماہم تو اس کے جواب میں حیوان کہا جاتا ہے کیونکہ حیوان ان تمام میں مشترک ہے بس ان کی جنس حیوان کہلاتی ہے۔ اسی طرح انسان اور اشجار کے انواع مختلف الحقائق ہیں۔ جب ان کے متعلق سوال کیا جاتا ہے کہ یہ کیا ہیں تو ان کے جواب میں کہا جاتا ہے یہ جسم نامی ہیں اسی طرح انسان اور حجر کی حقیقتیں مختلف ہیں۔ جب ان کے متعلق سوال کیا جاتا ہے

کہ یہ کیا ہے تو ان کے جواب میں کہا جاتا ہے یہ جسم ہے۔ پس جسم اس کی جنس ہے۔ اسی طرح انسان اور مجردات مختلفہ الحقائق ہیں جب ان کے متعلق سوال کیا جاتا ہے کہ انسان اور عقول یہ کیا ہیں تو اس کے جواب میں کہا جاتا ہے کہ یہ جو ہر ہے پس یہ جو ہر ان کی جنس ہے۔ اس سے معلوم ہوا کائنات کی تمام چیزوں میں چار جنسیں پائی جاتی ہیں۔ (۱) حیوان، (۲) جسم نامی، (۳) جسم، (۴) جو ہر۔ ان سب کی اصل جو ہر کی جنس ہے اس کو جنس الاجناس اور جنس عالی کہتے ہیں۔ اور حکماء، فلاسفہ اسے نفس کلیہ اور وجود مطلق بھی کہتے ہیں۔

(شرح تہذیب امام تفتازانی ص ۴۵)

چونکہ اس کی تشریح منطقی فلسفے میں کی گئی ہے اس لئے اس کی تفہیم میں کچھ نقل بھی موجود ہے لیکن آپ بصیرت کے ساتھ مشاہدہ فرمائیں کہ صوفیہ حضرات نے اپنے نظریات میں وجود مطلق کی جس طرح تشریح کی ہے کیا اس کی یہ تعبیر وہی نہیں ہے جو منطق کی کتابوں میں بیان کی گئی ہے۔ ہم اس کی توثیق کی خاطر ایک دوسری عبارت بھی نقل کر دیتے ہیں۔ قاری محمد طیب مہتمم دارالعلوم دیوبند جو نانوتوی نظریات کے اہم سکالر ہیں آپ کے نظریہ وجود کی اپنی سہل عبارت میں اس طرح تشریح کرتے ہیں۔

”مثلاً زید ایک جزئی حقیقی چیز ہے جس میں زید کے سوا کسی اور کی گنجائش نہیں ہے۔ مگر زید کے اوپر ایک عام اور کلی مفہوم انسان ہے۔ جس میں زید جیسے ان گنت انسانوں کی کھپت ہے اور یہی انسان کلی بے شمار افراد کو احاطہ کیے ہوئے ان کی تشکیل کر رہا ہے اور یہاں کلی سے ہماری مراد وہ ہے جو جزئیات میں مشترک ہو مگر پھر انسان بھی خاص ہے جس میں غیر انسان کی گنجائش نہیں

ہے۔ تو اس کے اوپر ایک عام کلی حیوان ہے اس میں انسان کے ساتھ گدھا، گھوڑا، بیل، بکری وغیرہ کی بھی کھپت ہے اور یہی کلی حیوان ہے جو انسان اور غیر انسان کی تشکیل کر رہا ہے مگر پھر حیوان بھی خاص ہے جس میں غیر حیوان کی گنجائش نہیں ہے اس سے زیادہ عام کلی نامی ہے یعنی قابل نشوونما جس میں سارے حیوان اور غیر حیوان درخت، پھول، پتے اور پھل وغیرہ سب کے سب کچھ پڑے ہیں اور یہی کلی نامی ان کی تشکیل کر رہا ہے۔ پھر یہ نامی جنس بھی خاص ہے۔ جس میں غیر نامی کی گنجائش نہیں ہے۔ تو اس سے اوپر عام کلی جسم ہے جس میں نامی اور غیر نامی جیسے پتھر، ریت، مٹی، سونا، جواہرات وغیرہ جیسی جامد چیزیں بھی کھپی پڑی ہیں اور یہی کلی جسم ان کی جسمانییت کا مربی بنا ہوا ہے۔ لیکن پھر یہ جسم بھی خاص ہے جس میں غیر جسمانی چیزوں کی جیسے لطائف اور مجردات وغیرہ کی سمائی نہیں ہے تو اس سے اوپر ایک عام مفہوم جو ہر ہے جس کا معنی قائم بالذات ہے اس میں جسم اور غیر جسم یعنی مجردات جسے ارواح مجردہ وغیرہ دونوں سمائے ہوئے ہیں اور پھر یہی جوہر ان کی تشکیل کر رہا ہے اور ہر کسی کی جوہریت کو قائم رکھے ہوئے ہے لیکن پھر جوہر بھی خاص ہے جس میں غیر جوہری اشیاء جیسے اعراض ہیں اس میں ان کی گنجائش نہیں ہے تو اس کے اوپر اور سب سے زیادہ اعم اور وسیع ترین کلی ”وجود“ ہے۔ جس میں بے بہا کثرتیں اس کی وحدت کے نیچے سمی ہوئی ہیں اور یہی وجود ان سب کا مربی بنا ہوا ہے۔ اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ اس کائنات کے ذرہ ذرہ میں یہی وجود سرایت کئے ہوئے ان سے مربوط ہے۔ اس لئے وجود ہی کو اس کائنات کی حقیقت کا آخری مربی اور تشکیل کنندہ کہا جائے گا۔ جس سے ساری کلیات اور جزئیات تھمی ہوئی ہیں اور کائنات کی بود و نابود اس

سے قائم ہے اگر وجود نہ ہو تو پھر کائنات کی ہر چیز اپنے اپنے وجود سے ختم ہو جائے گی اس کائنات کا جو خالق ہے یہ وجود اس خالق کے اندر بھی موجود ہے۔ کیونکہ یہ کائنات عارضی ہے اور اس سے پہلے موجود نہ تھی بلکہ بنانے والے نے بنا کر اسے یہاں موجود کر دیا تو آخر اس کا کوئی نقشہ اور کوئی خاکہ تو ضرور اس کے اندر موجود ہوگا۔ اس لئے ہم اسی باطنی نقشہ کو اس کائنات کا اصلی وجود کہیں گے۔ اس سے معلوم ہوا اس کائنات کا مجموعہ پہلے سے باطن حق میں اسی روپ اور نقشہ کے ساتھ موجود تھا۔

(علم غیب از قاری طیب مطبوعہ دارالعلوم دیوبند ص ۱۱، ۱۲ ج ۱)

دیکھئے کیا یہ وہی بحث نہیں ہے؟ جسے علامہ تفتازانی نے منطق کی کتاب تہذیب میں حیوان، نامی، جسم اور جوہر کے کلیات میں بیان کیا ہے دوسرا اس میں قاری صاحب نے وجود اور اعیان ثابتہ کی اتنی سہل تشریح کی ہے کہ اسے ایک معمولی پڑھا ہوا انسان بھی آسانی کے ساتھ وحدۃ الوجود اور اعیان ثابتہ کی حقیقت کو سمجھ سکتا ہے۔ اس میں قابل غور عبارت یہ ہے کہ قاری طیب صاحب اس میں جن جن چیزوں کے باہمی اشتراک سے ان کی کلی کا تعین کرتے ہیں مثلاً جوہر کو کلی مقرر کر کے لکھتے ہیں کہ یہی جوہر اپنے جزئیات کی تشکیل کر رہا ہے۔ آخر میں جب اس ساری کائنات کی جزئیات کیلئے آخری کلی وجود کو ثابت کرتے ہیں تو اس کے بعد لکھتے ہیں کہ اس کائنات کی حقیقت کا آخری مربی اور تشکیل کنندہ یہی وجود ہے جو سب میں سرایت کئے ہوئے ہے۔ اگر یہ نہ ہو تو ساری کائنات معدوم ہو جائے۔ قاری طیب نے وجود کی تفہیم کو بہت ہی سہل کر دیا ہے۔ صوفیہ وجود یہ کے نزدیک یہی وجود ہے جسے وہ خدا کی ذات کا عین سمجھتے

ہیں۔ جیسا کہ شیخ محمد حسین الہ آبادی کی عبارت سے واضح ہو چکا ہے اور عین کا
معنی یہ ہے گویا بعینہ وہی ذات ہے جو تعینات کی صورت میں ساری کائنات
میں پھیلی ہوئی ہے۔ علامہ کاظمی صاحب لکھتے ہیں۔

جو ہر اور ذات کے لحاظ سے وجود ایک ہے۔ باقی سب اس کے تعینات
اور تشخصات ہیں بے صورت ایک ذات ہے باقی ساری کائنات کی چیزیں اس کی
صورتیں ہیں اور یہی ہمارا کلمہ لا موجود الا للہ ہے۔

(مناقب کاظمی ص ۱۵۱)

وجود مطلق اور اس کے تعینات کی علمی تغلیط

اب ہم اس نظریے کا علمی تجزیہ کرتے ہیں۔ امام ابن تیمیہ فرماتے
ہیں۔

جہاں تک ترتیب اشیاء کا تعلق ہے وہ اس حقیقت کی نشاندہی کرتا ہے
کہ اس عالم محسوس میں جزئیات کے سوا اور متعین اشکال و صور کے اور کوئی چیز نہیں
پائی جاتی۔ یہاں زید و بکر اور خالد کا وجود تو ہے جنہیں ہم بخوبی جانتے ہیں مگر اس
انسان کا کہیں سراغ نہیں ملتا جو ان سے علیحدہ انسانیت کی جملہ خصوصیات سے
متصف ہو اسی طرح گھوڑے اور گدھے کے افراد سے تو ہم آشنا ہیں مگر وہ مطلق
گھوڑا اور وہ مجرد گدھا خارج کی دنیا میں کہیں نہیں پایا جاتا۔ جسے ہم انواع و
کلیات کے قبیل سے گردانتے ہیں۔

فان ما فی الخارج لیس بکلی اصلاً و لیس فی الخارج الاماھو

(الرعدی المطلقین ص ۱۳۵)

معین مخصوص

خارج میں جن چیزوں کی جلوہ گری ہے ان میں کوئی چیز بھی کلی نہیں ہے بلکہ جو کچھ بھی ہے وہ متعین اور مخصوص جزئیات ہیں اس لئے اگر کلیات کا مستقل بالذات وجود نہیں ہے تو اس سے وجود مطلق کا وہ تصور ختم ہو جاتا ہے جسے ابن سینا اور ابن عربی کی بدعت طرازیوں نے جنم لیا تھا جب منطقی طور پر وجود مطلق کا تصور باطل ہے تو لازماً منطقی طور پر وحدۃ الوجود اور اعیان ثابتہ کا قصر استدلال بھی خود بخود مین بوس ہو جائے گا۔
(عقلیات ابن تیمیہ ص ۵۹)

وحدة الوجود کے حامی اس حقیقت کو نہیں سمجھ پائے کہ ہر ہر مقید اپنی خصوصیات وجود میں اس درجہ منفرد ہے کہ اس کے افراد کے مابین کوئی حقیقت کلیہ یا ماہیت مشترکہ پائی ہی نہیں جاتی یہ محض ذہن انسانی کی کرشمہ سازی ہے کہ وہ خواہ مخواہ ایک مطلق وجود کا تصور قائم کر لیتا ہے ورنہ یہاں کا ہر تعین اور اس عالم و بول کا ہر تقید اپنے متمیزات اور خصوصیات کا تنہا حامل ہے۔ غرض یہ ہے کہ یہ کائنات افراد و جزئیات اور اشخاص سے تعبیر ہے یا ارسطوی زبان میں اس پر مقولات عشر کا اور اضافہ کر لیجئے۔ مگر اس میں کلیات کا خارج میں کہیں وجود نہیں ہے ان کا وجود محض ذہن و فکر کا انتزاع ہے۔ اگر کائنات کے بارے میں یہ تجزیہ صحیح ہے تو اس کے لازمی معنی یہی ہیں کہ یہاں پر ہر موجود اپنی خصوصیات کے ساتھ تو قطعی پایا جاتا ہے۔ مگر وہ وجود مطلق جو ہر تقید سے آزاد ہے۔ وہ کہیں نہیں پایا جاتا۔ امام ابن تیمیہ الحجج النقلیہ میں فرماتے ہیں۔

اس مفہوم کلی کا اشتراک و تماثل اسی انداز کا ہے جیسے نحوی جنس کی اصطلاح استعمال کرتے ہیں اور منطقی علماء اس مفہوم کلی کو جنس، نوع، فصل خاصہ اور عرض عام کے خانوں میں تقسیم کرتے ہیں ان ناموں میں اشتراک و تماثل اس

حقیقت کو مستلزم ہے کہ ان کے افراد جدا جدا امتیازات کے حامل ہیں اور یہ کہ ان میں کوئی فرد بھی یعینے وہ نہیں ہے جو دوسرا ہے۔

(الحجج النقلیہ والعقلیہ ص ۴۷)

اس جواب کے مفہوم کو وہ اہل علم اچھی طرح سمجھ سکتے ہیں جو منطق و نحو میں کافی عبور رکھتے ہوں۔

یہ حضرات اللہ تعالیٰ کو ایک وجود مطلق سے تعبیر کرتے ہیں حالانکہ وجود مطلق کا خارج میں قطعاً کوئی وجود نہیں ہے۔

امام ابن تیمیہ فرماتے ہیں۔

الوجود المطلق بشرط الاطلاق او بشرط سلب الامور الثبوتیہ
اولا بشرط ممایعلم بصریح العقل انتفاؤه فی الخارج وانما یوجد فی
الذهن وهذا ماقرره فی منطقهم الیونانی وبینو البشرط الاطلاق کانسان
مطلق بشرط الاطلاق وحيوان مطلق بشرط الاطلاق وجسم مطلق بشرط
الاطلاق لا یكون الا فی الاذهان دون الاعیان

(تعارض العقل والنقل ابن تیمیہ ص ۱۷۲)

”اطلاق کی شرط کے ساتھ وجود مطلق یا ثبوتی امور کے سلب کی شرط کے ساتھ یا بغیر شرط کے مطلق عقل صریح کی رو سے خارج میں موجود نہیں ہو سکتا۔ یونانی منطق میں بھی یہ مقرر شدہ اصول ہے کہ اطلاق کی شرط کے ساتھ مطلق انسان یا اطلاق کی شرط کے ساتھ مطلق حیوان یا اطلاق کی شرط کے ساتھ مطلق وجود یہ ذہنوں میں تو پایا جاتا ہے مگر حقیقت میں اس کا خارج میں وجود نہیں ہو سکتا۔

(ابن تیمیہ از محمد یوسف کوکن عمری ایم اے ص ۵۳۳)

امام ابن تیمیہ فرماتے ہیں صدر الدین قونوی جو ابن عربی کے خاص رفیق اور اس کے فلسفہ کے شارح ہیں اس نے کتاب ”مفتاح غیب الجمع والوجود“ لکھی ہے وہ خالق کو معطل اور معدوم کرنے میں بڑی مہارت رکھتا ہے وہ کہتا ہے بیشک اللہ وہی ہے جس کا وجود مطلق ہے اور یہ ایک بدیہی بات ہے کہ مطلق کا خارج میں کوئی وجود نہیں ہوتا اور وجود جب بھی کہیں پایا جائے گا وہ معین صورت میں ہی پایا جائے گا۔ اس کا مطلب ہے کہ اللہ تعالیٰ کا مطلق وجود تو خارج میں موجود نہیں ہوتا اگر اس کا وجود کہیں پایا جائے گا تو وہ مخلوقات کے وجود میں ہی پایا جائے گا اس لئے ابن عربی کہتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کو کوئی بھی نہیں دیکھ سکتا وہ جب ہی دکھائی دے گا تو مخلوق کی کسی معین شکل میں دکھائی دے گا۔“

(الفرقان ابن تیمیہ ص ۹۱، ابن تیمیہ از علامہ کوکن عمری ایم اے ص ۳۳۳)

صدر الدین قونوی دوسرے مقام میں لکھتے ہیں کہ ہم حقیقت مطلق کو بشرط لاکی بجائے لا بشرط کے ساتھ مانتے ہیں اور یہ حقیقت خارج میں موجود اور متحقق ہوگی اس کے برخلاف وہ افراد کے پیکر میں ہو یا ماریا یا مظاہر کی صورت میں۔ اس لئے کہ حقیقت مطلق صرف مظہر و مشہود میں متمیز ہوتی ہے۔

(ابن عربی حیات و آثار ص ۲۵۸)

دیکھئے صدر الدین قونوی جو ابن عربی کے رفیق اعلیٰ ہیں وہ خود اعتراف کر رہے ہیں کہ وجود مطلق۔ اطلاق کی شرط کے ساتھ بدیہی طور پر خارج میں موجود نہیں ہوتا۔ اگر وہ موجود ہوگا تو وہ موجودات کی کسی معین صورت میں متمیز ہوگا۔

محدث ابن ابی المعز جو عقیدہ طحاویہ کے مشہور شارح ہیں وہ لکھتے ہیں۔

جہیم بن صفوان معتزلی جو اللہ کی صفات کی نفی کرتے ہیں وہ کہتا ہے کہ اللہ کی ذات صرف وجود ہے صفات اس میں نہیں ہیں یعنی وہ وجود مطلق کو خدا کہتا ہے یعنی وہ تمام کائنات میں حلول کئے ہوئے ہے اور یہی کائنات اس کی صفات ہیں جس کے ذریعے وہ ظاہر ہے۔

محدث ابن ابی المعز اس کی تردید کرتے ہوئے لکھتے ہیں اس طرح تو مخلوق کی ہر چیز پر خدا کا اطلاق ہو سکتا ہے جب وجود مطلق کا نام خدا ہے پھر تو ہر بت پر بھی خدا کا اطلاق صحیح ہو جائے گا اور اس کی بت پرستی بھی حق پرستی بن جائے گی اور زنا اور نکاح میں بھی کوئی فرق نہیں رہے گا۔

(شرح عقیدہ طحاویہ ص ۹۸)

امام ابن تیمیہ فرماتے ہیں۔

صاحب فصوص ابن عربی کہتا ہے کہ حقیقت میں بلند وہ ذات ہے کہ اس میں ایک ایسا جامع کمال پایا جائے جو تمام صفات وجودیہ اور نسب عدمیہ کو گھیرے ہوئے ہو خواہ وہ کمال عرف یا عقل کی رو سے قابل تعریف ہو یا قابل مذمت ہو اس خصوصیت کا حامل جامع کمال صرف خدا کی ذات میں موجود ہو سکتا ہے۔

(الفرقان بین اولیاء الشیطان و اولیاء الرحمن ص ۹۱)

ابن عربی فصوص الحکم میں لکھتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا ایک نام علی بھی ہے۔

وهو العلی العظیم۔ اس اسم میں جو صفت علو ظاہر ہو رہی ہے پھر وہ کس چیز سے بلند ہے جبکہ ہر چیز اسی کا وجود ہے اور وہ عین موجودات ہے تو اس کی بلندی بھی عین موجودات اور اس کی ذات کے لئے ہے اور وہ تمام موجودات کا عین ہے اس کے سوا کوئی دوسرا نہ دیکھنے والا ہے اور نہ سننے والا۔ (الفرقان ابن تیمیہ ص ۹۰)

ابن عربی کی اصل عبارت یہ ہے۔

قال فی الفصوص الحکم ومن اسمائه الحسنی (العلی) علی من
ومائم الاهو وعن ماذا؟ وما هو الاهو فعلوه لنفسه وهو عين الموجودات
وهو عين مابطن وهو عين ماضهر ومائم من يراه غيره ومائم من بطن
(الفرقان ابن تیمیہ ص ۱۲۱)

قرآن اور فصوص الحکم کا تضاد

امام ابن تیمیہ فرماتے ہیں۔

شیخ تلمسانی جو دوسرے اہل علم میں فصوص الحکم کا درس دیتا تھا۔ اس سے
کسی نے پوچھا کہ قرآن تو تمہاری فصوص الحکم کے سراسر خلاف ہے۔ تو کہنے لگا
کہ قرآن تو سارا شرک سے بھرا ہوا ہے۔ توحید تو صرف ہمارے نظریے میں
ہے۔ پھر اس سے پوچھا کہ جب وجود ایک ہے تو پھر بیوی کیوں حلال ہے اور
بہن نکاح میں کیوں حرام ہے تو کہنے لگا ہمارے نزدیک یہ سب حلال ہیں لیکن جو
لوگ اس نظریے سے مجبوب ہیں جب انہوں نے بہن کو حرام کہہ دیا تو ہم نے بھی
دیکھا دیکھی کے طور پر کہہ دیا کہ بہن نکاح میں حرام ہے۔ اس تلمسانی کے ایک شیخ
نے اپنے مرید سے کہا جو یہ کہتا ہے کہ اللہ کے سوا دوسرا بھی کوئی موجود ہے تو وہ
سراسر جھوٹا ہے تو مرید نے جواب دیا جبکہ اس کے سوا دوسرا کوئی موجود نہیں ہے۔
تو پھر یہ جھوٹ کہنے والا کون ہے؟ تو شیخ نے کہا کہ یہ غیر اس کے مظاہر ہیں تو مرید
نے جواب دیا کہ آپ یہ بتائیں ظاہر اپنے مظہر کا عین ہے یا غیر۔ اگر غیر ہے تو
پھر یہ تمہارے مدعی کے خلاف ہے اگر عین ہے تو پھر ان دونوں میں کوئی فرق نہ

رہا اس کے بعد شیخ خاموش ہو گیا۔

(الفرقان بین اولیاء الشیطان واولیاء الرحمن ص ۹۰)

ان کے فلسفے میں ظاہر اور مظہر کی حقیقت کیا ہے امام ابن تیمیہ اس کا تجزیہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔

اس سلسلہ میں یہ سوال ابھرتا ہے کہ مظاہر اور ظاہر میں نسبت تغایر ہے یا نہیں اگر دونوں باہم متغایر ہیں تو پھر کثرت اور تعدد ثابت ہوا اور اس سے وحدۃ الوجود کا تصور غلط ثابت ہو گیا اور اگر ان دونوں میں تغایر کی نسبت نہیں ہے تو اس کے معنی یہ ہیں کہ تجلی کا مفہوم متعین نہ ہو سکا اور ظاہر اور مظاہر کی دو خانوں میں تقسیم باطل ٹھہری۔

(عقلیات ابن تیمیہ ص ۳۰۶)

آپ نے دیکھ لیا ہے کہ وجود مطلق کی اس تعبیر سے جس طرح توحید کو نقصان پہنچا ہے اسی طرح اخلاق و اعمال کی سرحدوں کو بھی کس طرح ریزہ ریزہ کر دیا ہے۔ وجود مطلق کا بنیادی ماخذ تو منطق و فلسفہ سے ماخوذ ہے۔ جس کا ہم نے اچھی طرح تجزیہ کر دیا ہے۔ اس کا دوسرا ماخذ کشف ہے اس کا ہم خود ان ہی کی تحریروں سے تجزیہ کر کے اس بحث کو ختم کرتے ہیں۔

ابن عربی کا وجود ہر دور میں علمی اعتراضات کا محور بننا رہا ہے۔ جو اہل علم ان سے عقیدۂ کافی متاثر رہے ہیں۔ وہ ایسے اعتراضوں کا کافی دفاع کرتے رہے ہیں۔ حضرت تھانوی صاحب جو اس دور کے حکیم الامت تھے۔ آپ چونکہ چشتیہ حضرات سلسلے سے منسلک تھے اور ساتھ ہی علوم ظاہریہ میں بھی کافی شہرت کے حامل تھے۔ چشتیہ حضرات کی بعض اہم شخصیات ایسی تھیں جو اس نظریے کے غلو

میں خاص مقام رکھتے تھے۔ شیخ محبت اللہ آبادی جو اکابر علماء دیوبند کے سلسلہ چشتیہ میں اہم مقام رکھتے ہیں فصوص الحکم کے شارح ہیں ان کے بعض غلو کی۔ فتاویٰ عبدالعزیز دہلوی اور فتاویٰ عبدالحی لکھنوی میں نشان دہی کی گئی ہے۔ اسی طرح شیخ عبدالقدوس گنگوہی چشتیہ سلسلے میں بڑا اونچا مقام رکھتے ہیں۔ وہ بھی نظریہ وحدۃ الوجود میں انتہائی غلو سے کام لیتے تھے۔ شاہ کلیم اللہ شاہ جہاں آبادی نے اس نظریے میں بڑی تحقیقی کتابیں لکھی ہیں۔ تلک عشرۃ کاملہ۔ سلسبیل تنسیم اور کشکول کلیسی۔ ان کی مشہور کتابیں ہیں۔

علامہ بحر العلوم لکھنوی جو ایک عظیم علمی شخصیت ہیں ان کا رسالہ ”وحدۃ الوجود“ اسی طرح علامہ فضل حق خیر آبادی جو فن معقولات کے جید عالم ہیں ان کا رسالہ ”الروض الموجد فی تحقیق وحدۃ الوجود“ ایک علمی کتاب ہے۔ ان تاثرات کے تحت حضرت تھانوی نے ابن عربی کے دفاع میں ایک علمی کتاب لکھی ہے جس کا نام تنبیہ الطربی فی تنزیہ ابن عربی ہے۔ ہم چونکہ اپنی تحریر میں اختصار سے کام لے رہے ہیں۔ اس لئے ہم تھانوی صاحب کی اس تحقیقی کتاب سے چند سطور لکھ کر وجود مطلق کی کشفی دلیل کو ختم کر رہے ہیں۔ ان کے نزدیک وجود مطلق پر کسی صفت کا بھی اطلاق نہیں ہو سکتا اس لیے وہ اپنے ظہور کے لئے تقیدات اور تعینات کی شکل میں اپنی جلوہ نمائی کر رہا ہے۔ ان کے نزدیک یہ تعینات صرف اعتبار کے درجے میں ہیں۔ ہم اس کی تفہیم کے لئے تھوڑا سا اور بھی اضافہ کر دیتے ہیں۔

خواجہ محمد انور علی نقشبندی مجددی لکھتے ہیں۔

کلمہ لا الہ الا اللہ اس میں حرف لائی جنس کے لئے ہے پس نفی جنس کی

اس طرح ہوگی کہ اس کے مقابلے میں کوئی جنس بھی موجود نہیں ہے۔ اگر ہم یہ کہیں گے کہ اس کا غیر بھی یہاں موجود ہے تو ہم اس کے وجود میں شریک پیدا کر دیں گے۔ حق تعالیٰ کا وجود چونکہ غیر متناہی اور غیر محدود ہے اگر اس عرصہء کائنات میں کسی دوسرے کو موجود مان لیا جائے تو یہ محض کفر ہے کہ وجودی ثانی کا ستلزم انقطاع ثانی اول ہے۔ یعنی تا آنکہ ثانی اول جب تک انتہا پذیر نہ ہوئی ثانی وجود میں نہیں آ سکتی۔ پس وجدان صحیح اور کشف صریح سے معلوم ہوا ہے کہ صرف واجب الوجود ہی وجود کی عین حقیقت ہے جو موجودات کے ساتھ ہر جگہ ظاہر اور مشہود ہے۔ وہ ظہور سے پہلے عین حق تھا اور ظہور کے بعد وہی ذات اس عالم کی عین ہے۔ از روئے اطلاق کے نہ از روئے حلول اور اتحاد کے یعنی وہ مرتبہ اطلاق سے نزول فرما کر اس کائنات کی کروڑوں اور پدموں صورتوں میں ہر چیز کی حسب قابلیت اور استعداد کے ہر رنگ اور ہر صفت میں ظاہر ہو رہا ہے لیکن پھر بھی ویسے کا ویسا ہے۔

آفتابے در ہزاراں آگینہ تافتہ پس بزرگ ہر یکے تابے عیاں انداختہ
جملہ یک نور است لیکن نگہائے مختلف اختلاف در میان این و آن انداختہ
پس کائنات کی تمام چیزیں معلوم الاعتبار اور معدوم العین ہیں ان کا وجود حق کا وجود ہے اور ان کا شہود حق کا شہود ہے جبکہ کائنات کی تمام اشیاء معدوم العین ہیں تو نہ وہ خود اثر ہو سکتی ہیں اور نہ دوسرے کے لئے مؤثر یعنی نہ وہ اپنے اختیار سے فاعل ہیں اور نہ مفعول۔

حق توئی حق را توے جوئی کجا خویش را شناس تا یابی خدا

(قانون توحید و عشق از خواجہ انور علی مجددی ص ۳۷ ص ۲۲۰)

دیکھئے خواجہ محمد انور علی مجددی کی اس تحریر میں وحدۃ الوجود اور وحدۃ الشہود کے ایک وسیع سمندر کو ایک کوزے میں بند کر دیا ہے۔ اگر کوئی صاحب کسی

درجے کی بھی بصیرت کا حامل ہو وہ اس نظریے کی تمام مشکل تو جہات کو آسانی کے ساتھ سمجھ سکتا ہے۔ اس کے آخر میں جو مجددی صاحب نے لکھا ہے کہ کائنات کی کوئی چیز بھی نہ اپنا ذاتی اثر رکھتی اور نہ وہ دوسرے کے لئے مؤثر بن سکتی ہے اور نہ وہ اپنی کسی مفعولیت میں ذاتی مفعول ہے اور نہ وہ اپنے فعل کے لئے ذاتی فاعل ہے۔ دیکھئے اس میں انسانی اختیارات اور شریعت میں جو تحلیل و تحریم کے حدود متعین کیے گئے ہیں اس نظریے کی اس تشریح سے ان کا کس طرح ابطال ثابت ہو رہا ہے۔

بعض معدوم البصیرت اہل علم کہتے ہیں ہم تو ان موجودہ مولویوں اور پیروں کو دیکھتے ہیں وہ تو ایسی باتیں بھی نہیں کرتے لیکن وہ یہ نہیں سمجھتے کہ ابن عربی کے نظریات ایک خصوصی علم کے حامل ہیں انہیں صرف علامہ کاظمی، حضرت نانوتوی، حضرت تھانوی، پیر مہر علی شاہ گولڑوی اور سید نذیر حسین محدث دہلوی جیسے حضرات ہی سمجھ سکتے ہیں۔ نہ کہ یہ دور کثرت کے امام جن کا علم صرف محراب و ممبر کے طول و عرض تک محدود ہے۔ وہ اس عمیق بحر کی کس طرح غواصی کر سکتے ہیں۔ لیکن اگر ان سے پوچھا جائے کہ یہ تمہارے اکابر حضرات جو اس قسم کے عقائد کے حامل ہیں تو وہ اس کا انکار بھی نہیں کرتے اس لئے آئمہ کرام لکھتے ہیں۔

ہر مقلد اپنے اپنے امام کی تقلید کا پابند ہوتا ہے وہ کسی مسئلے میں اپنی ذاتی رائے استعمال نہیں کر سکتا۔ پس ہم اس بلندی سے اتر کر دوبارہ حضرت تھانوی صاحب کے چمن میں داخل ہو رہے ہیں آپ اپنی کتاب تنبیہ الطربی فی تنزیہ ابن عربی میں وجود مطلق اور لا موجود الا اللہ کے بارے میں تحریر فرماتے ہیں۔

”ان الشیخ ابن عربی بقول فی کتبہ مراراً لا موجود الا اللہ“

ابن عربی اپنی کتابوں میں بار بار لکھتا ہے کہ لا موجود الا اللہ اس کا کیا مطلب ہے۔ حضرت تھانوی صاحب اس کے جواب میں فرماتے ہیں ”پس اگر ثابت بھی ہو جائے کہ شیخ ابن عربی نے لا موجود الا اللہ کا قول کہا ہے۔ سو انہوں نے اس کلمہ کو ایسی حالت میں کہا ہوگا جبکہ ان کی نظر میں اس وقت ساری کائنات مضمل ہوگئی ہوگی اور یہ وہ حالت ہے جبکہ انہوں نے اپنے قلب سے حق تعالیٰ کا مشاہدہ کیا ہوگا۔ تو انہوں نے وجود کائنات کے اسی اضمحلال کو عدم کے مشابہہ دیکھ کر ساری کائنات کے وجود کی نفی فرمادی ہوگی۔

(تنبیہ الطربی فی تنزیہ ابن عربی ص ۴۷)

اس سے معلوم ہوا کہ شیخ ابن عربی جو اس نظریے کے امام ہیں اور سارے وجودی اہل علم اور اکابر صوفیہ آپ کے اس نظریے پر عقیدہ ایمان رکھتے ہیں ان کے پورے قصر آحر کی یہی تعمیری انیٹیں ہیں۔ جنہیں حضرت تھانوی تاویل کے ایک پھیکے رنگ میں پینٹ کر کے پیش کر رہے ہیں۔ کہ ابن عربی نے لا موجود الا اللہ کا یہ کلمہ اس وقت اپنی زبان سے کہا ہوگا جب مشاہدہ حق کے وقت ان کی نگاہ سے یہ ساری کائنات مضمل ہوگئی ہوگی۔ اس سے صاف ظاہر ہے کہ جب وہ اپنے اس عالم سکر سے عالم صحو میں واپس آ گئے ہوں گے تو یہ مضمل شدہ کائنات بھی دوبارہ اپنے حقیقی وجود کے ساتھ قائم ہوگئی ہوگی۔ تو آپ کے اس عارضی سکر کو جس میں آپ نے لا موجود الا اللہ کہہ دیا تھا تو اسے توحید کی مکمل بنیاد بنا لینا اسلام پر کتنا ظلم عظیم ہے۔ دوسرا محققین اولیاء حضرات لکھتے ہیں کہ محویت اور عالم سکر میں صوفی سے جو کلمات ظاہر ہوتے ہیں ایسے کشفی کلمات

شرعاً حجت نہیں ہو سکتے۔

حضرت تھانوی صاحب بوادر النوار میں خود لکھ رہے ہیں کہ۔
 ”تصوف میں کشف ایک ایسا انزل مقام ہے کہ خود محققین اولیاء بھی
 اسے حیض الرجال کے درجے میں بھی شمار نہیں کرتے۔“

(بوادر النوار ص ۵۹۶)

وجود کا مفہوم

حضرت جامی جو اپنے دور میں ثانی ابن عربی مشہور تھے۔ اپنی مشہور کتاب لوائح میں لکھتے ہیں۔

وجود کا لفظ کبھی اپنے مصدری مطلب اور اعتباری مفہوم کی رو سے کسی چیز کے ہونے پر دلالت کرتا ہے۔ خارج میں اس کا وجود نہیں ہوتا صرف خیالی دنیا میں محدود رہتا ہے اور وجود سے کبھی وہ ہستی واجب مراد لی جاتی ہے جو قائم بالذات ہے اور اسی پر وجود کی دوسری شکلوں کا انحصار ہے۔ حقیقت بھی یہی ہے کہ اس کی ہستی کے علاوہ خارج میں اور کوئی وجود نہیں ہے جملہ موجودات اسی کے مظاہر ہیں اور اسی کی ذات سے ان کا قیام ہے۔ باقی تمام موجودات اس ذات کے عارض ہیں اور اسی کے ساتھ قائم ہیں۔

ہستی بہ قیاس و عقل اہل قیود جز عارض اعیان و حقائق نہ نمود
لیکن بہ مکاشفات اہل شہود اعیان ہمہ عارض اند و معروض وجود
اس میں اعیان ہمہ عارض وجود پر تدبر کریں۔ اس میں وجود کے مفہوم
میں جو ایک لطیف سازش مخفی ہے۔ وہ گہرے تعمق کے بعد آپ پر منکشف
ہو جائے گی۔ (لوائح جامی ص ۳۱)

ڈاکٹر میر ولی الدین ایم اے پی ایچ ڈی لکھتے ہیں۔

اس وجود کا نہ کوئی شریک ہے نہ مقابل نہ ضد اور نہ ہذا اس کی نہ کوئی صورت ہے
نہ شکل نہ اس کی حد و نہایت ہے نہ وہ کلی ہے اور نہ جزی۔ تمام قیودات سے مطلق و آزاد بلکہ
قید اطلاق سے بھی منزہ اور پاک ہے۔ اب یہی ذات مطلق جو مرتبہ تنزیہ میں نامعلوم و

نا قابل علم ہے۔ مظاہر مقیدہ وصور مختلفہ میں ظہور پذیر ہوتی ہے۔ باصطلاح صوفیہ ان میں نزول کرتی ہے اس نزول یا ظہور کی شان یہ ہے کہ باوجود ظہور مظاہرہ مختلفہ و نزول مجائی متعددہ ذات مطلق بحالہ و باوصافہ و بحد ذاتہ جیسی کہ ہے ویسی ہی رہتی ہے اور اس پر کسی قسم کا تغیر یا تبدل یا تحول لازم نہیں آتا۔

(قرآن اور تصوف ص ۱۰۶ ص ۱۰۷)

شیخ علی الخواص جو حضرت شعرانی کے پیر ہیں۔ وہ فرماتے ہیں۔ وجود کے دو مرتبے ہیں۔ (۱) مرتبہ قدیم (۲) مرتبہ امکان یعنی وجود کا پہلا مرتبہ اللہ کا ہے اور دوسرا مرتبہ مخلوق کا ہے۔

(الجواہر والدرر ص ۲۷۳)

وجود کی اس تعریف میں ان حضرات کا یہ مطلب ہے جب اللہ کا وجود ساری کائنات کا معروض اور ساری کائنات اس معروض کا عارض ثابت ہو جائیگی۔ اعراض چونکہ اپنے معروض کے ساتھ ہی قائم رہ سکتے ہیں ان کا اپنا کوئی مستقل وجود نہیں۔ تو اس سے کائنات کی کوئی مستقل حیثیت نہ رہے گی اس طرح اس کائنات میں صرف اللہ کا وجود ہی ثابت ہوگا۔ اس کے علاوہ باقی ہر موجود چیزوں کی خود بخود نفی ہو جائے گی۔ جیسے رنگین کپڑوں کے رنگ ان کے اعراض ہوتے ہیں۔ تو ہم کہتے ہیں یہ پیلا کپڑا ہے یہ سیاہ کپڑا ہے۔ ہم یہ نہیں کہتے کہ یہ کپڑا ہے۔ دوسرا اس کے ساتھ اس کا پیلا یا کالا رنگ بھی موجود ہے۔ یعنی اس رنگ کی علیحدہ حیثیت بالکل معدوم ہو جاتی ہے۔ مشائخ وجودیہ کی یہ بات قرآن کے سراسر خلاف ہے۔ اس لئے کہ کائنات کے اعراض حادث ہیں اللہ کی قدیم ذات ان حادث عوارض کی معروض نہیں بن سکتی۔

وحدة الوجود اور وجود کی تشریح

حضرت تھانوی صاحب جو اپنے دور کے حکیم الامت کہلاتے تھے وہ چاہتے تھے کہ اس دور میں چشتیہ حضرات کے خانقاہی نظام کو سر زمین ہند میں دوبارہ زندہ کیا جائے۔ چشتیہ حضرات پر وحدة الوجود کا چونکہ زیادہ غلبہ تھا۔ اس لئے ان کے خانقاہی مدرسوں میں ابن عربی کی فصوص الحکم لوائح جامی، لمعات فخر الدین عراقی، گلشن راز شبستری، نصاب کے طور پر پڑھائی جاتی تھیں اور قرآن کی بجائے مثنوی رومی کا روزانہ باقاعدہ درس دیا جاتا تھا۔ حضرت شاہ ولی اللہ کا سارا خانوادہ جس طرح علمی شہرت میں باکمال تھا۔ اسی طرح یہ حضرات ابن عربی کے عظیم شارح سمجھے جاتے تھے۔ اہل حدیث، علماء دیوبند اور بریلوی حضرات کے سارے اکابر اسی خانوادے کے عظیم تلامذہ میں شمار ہوتے تھے۔ اس لئے ان کے سارے اکابر علماء اسی خانوادہ کے تلمذ کی وجہ سے وجودی توحید کی طرف زیادہ مائل تھے۔ آخر میں حضرت تھانوی ایک ایسے فرد تھے۔ جو وجودی تصوف میں مجددیت کا مقام رکھتے تھے۔ اس لئے انہوں نے اس نظریے کی تجدید کے لئے کافی علمی کتابیں لکھیں ہیں۔ مثلاً

مثنوی رومی کی شرح - کلید مثنوی - التکشف فی احادیث

التصوف - خصوص الکلم فی شرح فصوص الحکم - الحل الاقوم لعقد

فصوص الحکم - تنبیہ الطربی فی تنزیہ ابن عربی - بوادر النواذر ان کے

علاوہ اور کافی رسالے لکھے ہیں۔ بیان القرآن جو آپ کی بہترین تفسیر سمجھی جاتی

ہے۔ اس میں قرآن کی اکثر آیات سے صوفیہ کے معارف کا اقتباس کیا گیا

ہے۔ اس طرح انہوں نے قرآن کے تقدس کو بڑی بے دردی کے ساتھ داغدار کر دیا ہے۔ اسے بعض اہل علم نے بھی کافی محسوس کیا تھا۔ لیکن حضرت تھانوی کا مقام تشریف اتنا مرعوب کن تھا کہ حضرت سید سلمان ندوی جیسے حضرات بھی اس میں مداخلت سے کام لیتے رہے۔

حیدر آباد دکن کی اسلامی یونیورسٹی میں ابن عربی کا فلسفہ نصاب کے طور پر پڑھایا جاتا تھا۔ ڈاکٹر میر ولی الدین ایم اے پی ایچ ڈی، سید مناظر حسین گیلانی، عبدالباری ندوی، اس فلسفے کے مشہور سکالر تھے، ان کے لیکچروں سے کافی جدید اذہان متاثر ہو رہے تھے۔ ادھر تھانہ بھون میں خانقاہ امدادیہ میں بڑے بڑے سالکین فیض یاب ہوتے تھے۔ وحدۃ الوجود کا فلسفہ چونکہ بہت ہی مشکل اور دقیق ہے ہر ذی علم اس سے اچھی طرح مستفید نہ ہو سکتا تھا۔ حضرت تھانوی نے کافی تحقیق کے بعد ایک رسالہ لکھا ہے جس کا نام ”ظہور العدم بنور القدم“ ہے جس میں وحدۃ الوجود کے پھیلے ہوئے حقائق کو بڑے علمی انداز میں ایک جگہ جمع کر دیا گیا ہے۔ عویق اور دقیق ہونے کی وجہ سے چونکہ اسے ہر ذی علم اچھی طرح نہ سمجھ سکتا تھا اس لئے انہوں نے یہ طریقہ اختیار کیا کہ آپ صرف جید اہل علم کو صرف مطالعہ کے لئے دیتے تھے اور پھر اس سے جلدی واپس کر لیتے تھے۔ تاکہ غلط فہمی کی وجہ سے کوئی الٹا اثر نہ لے لے۔ مفتی محمد شفیع صاحب جو آپ کے اکابر خلفاء میں شمار ہوتے ہیں۔ آپ کے علمی نواور میں اس کو بھی شامل کر دیا۔ تاکہ آپ کا علمی جوہر ضائع نہ ہو جائے۔ پروفیسر یوسف سلیم چشتی جو علامہ اقبال کے خاص علمی رفیق ہیں۔ انہوں نے اس رسالے کو قدرے سہل کر کے علامہ اقبال کی کتاب ارمغان حجاز کی شرح میں درج کر دیا ہے۔ وہ لکھتے

ہیں کہ ۱۹۳۱ء میں علامہ اقبال نے مجھ سے کہا تھا وحدۃ الوجود کی حقیقت کو سمجھنا بڑا مشکل ہے۔ اس لئے میں نے اس کی تفہیم کے لئے چند سطریں لکھ دی ہیں۔ تاکہ ناظرین کو اس مسئلہ میں مزید تحقیق کا جذبہ بیدار ہو جائے۔ میری اس تحریر میں چونکہ اختصار مطلوب ہے۔ اس لئے میں نے اسی رسالہ ”ظہور العدم بنور القدم“ کے مختص مفہوم کو سامنے رکھا ہے۔ اس کے بعد علمی حقائق کے ساتھ اس کے اہم مقام پر علمی تجزیہ کر دیا ہے۔ تاکہ ارباب بصیرت اندازہ کر سکیں کہ اس ملک کے اتنے بڑے بڑے قدسی نفوس وحدۃ الوجود کے نظریے کی وجہ سے کس طرح جادہ حق سے ہٹے ہوئے معلوم ہوتے ہیں۔ میں نے اس علمی تجزیے میں جو کچھ لکھا ہے۔ اس میں انصاف کے دامن کو نہیں چھوڑا تاکہ اللہ تعالیٰ کو زیادہ سے زیادہ راضی کیا جائے۔ اس کے علاوہ جن اکابر مبصرین نے حضرت تھانوی صاحب کے مسلک وجودیہ پر جو تبصرہ کیا ہے وہ بھی ملاحظہ فرمائیں۔ علمی حوالوں کے اقتباسات کے لئے تالیفی انداز ملحوظ نہیں رکھا۔ جیسے جیسے کوئی اہم حوالہ سامنے آتا گیا تحریر کی جن میں اسے مقید کر لیا گیا ہے۔ اس نظریے کے انہزام میں یہ ہماری ایک ابتدائی کوشش ہے۔ ہو سکتا ہے کہ ہمارے بعد کوئی ایسا صاحب دل پیدا ہو جائے جو کہ اس نظریے کی اچھی طرح ترویج کر دے۔

تیز رکھو ہر ہر خار کو اے دشت جنوں

شاید آجائے کوئی آبلہ پا میرے بعد

اس نظریے کا اہم ستون ایمان ثابتہ ہے۔ جس پر پہلے کافی بحث ہو چکی ہے۔ اور اس کا دوسرا ستون وجود مطلق ہے۔ ان دونوں کا آپس میں ایک عمیق تعلق ہے۔ اس لئے ہم پہلے وحدۃ الوجود کا ایک مختص مفہوم بیان کرتے ہیں۔

تاکہ تفہیم کے لئے کچھ آساگی ہو جائے۔ حضرت تھانوی صاحب نے ایک چھوٹی سی کتاب تعلیم الدین کے نام سے لکھی ہے۔ تاکہ اس کے ذریعے معمولی پڑھے لوگوں کو دین سے متعارف کرایا جائے چونکہ ان کے نزدیک وحدۃ الوجود کی تعلیم بھی دین کی تفہیم کے لئے ضروری تھی اس لئے انہوں نے آسان انداز میں وحدۃ الوجود کی تشریح اور دوسرے مسائل سلوک بھی اس کتاب میں جمع کر دئے ہیں۔ اس لئے پہلے آپ وحدۃ الوجود کا آسان مفہوم ان کی زبان سے سمجھ لیں آپ لکھتے ہیں۔

وحدۃ الوجود کی تشریح

ظاہر ہے کہ تمام کمالات ہیئتہ اللہ تعالیٰ کے لئے ثابت ہیں اور مخلوق کے تمام کمالات عارضی طور پر ہیں۔ کہ اللہ تعالیٰ کی عطا و عنایت کے سبب ان میں موجود ہیں۔ ایسے وجود کو اصطلاح صوفیہ میں وجود ظلی کہتے ہیں اور ظل کے معنی سائے کے ہیں سائے سے یہ نہ سمجھ لینا چاہیے۔ کہ اللہ تعالیٰ کا کوئی جسم ہے اور یہ عالم اس جسم کا سایہ ہے بلکہ اس سائے کے وہ معنی ہیں جیسے ہم کہا کرتے ہیں کہ ہم آپ کے زیر سایہ رہتے ہیں۔ یعنی ہم آپ کی حمایت اور پناہ میں رہتے ہیں۔ اسی طرح ہمارا وجود چونکہ عنایت خداوندی ہے اس لئے اس کو وجود ظلی کہتے ہیں۔ پس یہ بات یقیناً ثابت ہوگئی کہ ممکنات کا وجود حقیقی اور اصل نہیں ہے۔ بلکہ عارضی اور ظلی ہے۔ اب اگر ظلی وجود کا اعتبار نہ کیا جائے تو صرف وجود حقیقی کا ثبوت ہوگا اور وجود کو واحد کہا جائے گا یہ وحدۃ الوجود ہے۔ اگر اس کا بھی اعتبار کیجئے آخر کچھ تو ہے بالکل معدوم تو نہیں ہے گو غلبہ نور حقیقی سے کسی مقام پر

سالک کو وہ نظر نہ آئے۔ تو یہ وحدۃ الشہود ہے۔ اس کی مثال ایسی ہے جیسے چاند کا نور آفتاب کے نور سے حاصل ہے۔ اگر چاند کے ظلی نور کا اعتبار نہ کیا جائے تو صرف آفتاب کو منور اور چاند کو تاریک مانا جائیگا۔ یہ مثال وحدت الوجود کی ہے۔ اگر چاند کے نور کا بھی اعتبار کیجئے آخر اس کے بھی تو کچھ آثار ہیں۔ تو یہ مثال وحدۃ الشہود کی ہے۔

یہاں سے معلوم ہوا کہ ان دونوں نظریوں میں لفظی اختلاف ہے نتیجہ دونوں کا ایک ہے چونکہ اصل اور اس کے ظل میں نہایت قوی تعلق ہوتا ہے۔ اس کو اصطلاح صوفیہ میں عینیت کہتے ہیں۔ اور عینیت کے یہ معنی نہیں کہ وہ دونوں ایک ہو گئے یہ تو صریح کفر ہے چنانچہ وہی صوفیہ محققین اس عینیت کے ساتھ غیریت کے بھی قابل ہیں بس یہ عینیت اصطلاحی ہے۔ نہ کہ لغوی اسی مقام سے لا موجود الا اللہ اور ہمہ اوست کے معنی بھی معلوم ہو گئے۔

اس مسئلے کی تحقیق تو اس قدر ہے باقی اگر کسی بزرگ کے کلام میں نثر آیا نظماً اس سے زیادہ پایا جائے تو وہ کلام حالت سکر کا ہے کہ یہ بات نہ قابل ملامت ہے اور نہ نقل اور تقلید کے قابل ہے۔

(تعلیم الدین از تھانوی صاحب ص ۱۰۸)

حضرت تھانوی صاحب جو اپنے دور کے حکیم الامت ہیں آپ نے جن حقائق کے ساتھ وحدۃ الوجود اور وحدۃ الشہود کے نظریے کی تشریح کی ہے۔ اگر توحید کی تفہیم کی یہی اعلیٰ معراج ہے تو اسے تو ہر ذی شعور کافر بھی ادنیٰ تعمق کے بعد آساگی کے ساتھ سمجھ سکتا ہے۔ اور طبعاً اسے قبول بھی کر لیتا ہے۔ تو سوال یہ ہے پھر دنیا میں رسول بھیجنے کی کیا ضرورت تھی۔ یہی توحید تو افلاطون اور

ارسطو بھی لوگوں کو سمجھا سکتے تھے۔ اس سے معلوم تو یہ ہوا کہ یہ دونوں نظریے حقائق پر مبنی نہیں ہیں۔ بلکہ ایسے حضرات کے یہ کشفی تخیلات ہیں۔ جس کی معنویت حیض الرجال سے بھی کم درجہ رکھتی ہے۔ تھانوی صاحب لکھتے ہیں کہ حقیقی کمالات صرف اللہ تعالیٰ کے لئے ثابت ہیں اور مخلوق کے سارے کمالات اس کے عطا کردہ اور عارضی طور پر ہیں۔ اس لئے صوفیہ مخلوق کے اس وجود کو ظلی وجود کہتے ہیں۔ ظل سے مراد جسم کا سایہ نہیں ہے بلکہ اس سے سایہ عاطفت مراد ہے۔

اب اگر اس ظلی وجود کا کچھ اعتبار نہ کیا جائے تو اس کے بعد صرف وجود حقیقی کا ثبوت ہوگا تو یہ وحدۃ الوجود ہے۔ اگر مخلوق کے وجود کا بھی کچھ نہ کچھ اعتبار کیا جائے تو یہ وحدۃ الشہود ہے۔ ان دونوں نظریوں میں صرف لفظی اختلاف ہے مطلب دونوں کا ایک ہے۔ اصل اور ظل کے درمیان ایک قوی تعلق ہوتا ہے۔ اس قوی تعلق کو صوفیہ عینیت کہتے ہیں۔ اس کا یہ مطلب نہیں کہ دونوں ایک ہو گئے کہ شہودی نظریے کے مطابق ان میں قدرے غیریت بھی ثابت ہو رہی ہے۔ اس مسئلے کی تحقیق تو اس قدر ہے۔ باقی اس بارے میں جو زیادہ قیل قال پائی جاتی ہے۔ وہ ان صوفیہ کے سکر یہ کلام پر محمول ہے۔ میں نے اس میں تھانوی صاحب کی تحریر کو زیادہ سہل کر کے بیان کر دیا ہے۔ اب ہم اس کا کچھ تجزیہ کرتے ہیں۔

پہلی بات یہ ہے۔ یہ تو ٹھیک ہے کہ کائنات کا وجود اور اس کے سارے کمالات اللہ کے عطا کردہ ہیں لیکن اس کے بعد آپ کا یہ کہنا کہ کائنات کا یہ عطا کردہ وجود اللہ کے وجود کا سایہ ہے آپ عالم بھی ہیں اور ساتھ ہی مفسر قرآن بھی۔ قرآن میں رب العالمین کے الفاظ میں واضح کر دیا گیا ہے کہ اللہ تعالیٰ

ساری کائنات کا رب ہے اور عالمین اس کی مربوب مخلوق ہے رب اور عالمین میں مضاف اور مضاف الیہ کے تحت حقیقی مغائرت پائی جاتی ہے۔ عالمین سے مغائرت کی وجہ سے اس پر مخلوق کی کسی صفت میں بھی مماثلت نہیں ہو سکتی۔ غرضیکہ اس مغائرت نے خالق و مخلوق کے درمیان ہر قسم کی مماثلت، اتحاد اور عینیت وغیرہ کو ختم کر دیا ہے اور اللہ خالق کل شئی میں واضح ہے کہ کائنات کا ذرہ ذرہ اس کی مخلوق ہے اور وہ اس کی ہر چیز کا حقیقی خالق اور مربی ہے۔ یہ ساری کائنات پہلے معدوم الوجود تھی۔ اللہ نے پردہ کتم سے اپنے حکم کے ساتھ اسے موجود کر دیا۔ یعنی اللہ تعالیٰ پہلے اپنی صفت و وجوب کے ساتھ موجود تھا۔ اور تخلیق کے بعد یہ کائنات اپنے ممکن وجود کے ساتھ موجود ہو گئی۔ اب اس وقت اللہ تعالیٰ اپنی صفت و وجوب کے ساتھ ساری کائنات پر بادشاہت کر رہا ہے۔ اور کائنات اپنے ممکن وجود کے ساتھ ہر وقت اسکی ربوبیت سے مستفید ہو رہی ہے۔ یعنی دینے والا بھی موجود ہے اور لینے والی عاجز مخلوق بھی موجود ہے۔ قرآن میں ہے ”انتم الفقراء الی اللہ“ یعنی لینے اور دینے والا دونوں موجود ہیں اللہ تعالیٰ اور کائنات کے درمیان ایسے واضح تعلق کے بعد ان کے لئے سایہ جیسے موہم الاشتباہ الفاظ استعمال کرنا سراسر دھوکہ ہے۔ جب لفظ اور حقیقتہً سایہ کا لفظ صرف محسوس جسمانی چیزوں کے لئے استعمال ہوتا ہے تو ایسے لفظ کو ایک بے مثال ذات کے لئے اشتباہ کے طور پر استعمال کرنا کتنی فریب کاری ہے۔ اس کی اصل وجہ یہ معلوم ہوتی ہے کہ تھانوی صاحب لکھتے ہیں۔ اصل کو ظل کے ساتھ ایک قوی تعلق ہوتا ہے اور اس قوی تعلق کو صوفیہ عینیت کہتے ہیں۔ چونکہ اس فلسفے کی ساری بنیاد عینیت پر رکھی گئی ہے تاکہ اللہ کے ساتھ دوسرا کوئی وجود ثابت نہ

ہو سکے حالانکہ قرآن میں خالق اور مخلوق کے درمیان حقیقی غیریت ثابت ہوتی ہے۔ اس لئے انہوں نے ظلی وجود کی اصطلاح وضع کر کے کسی نہ کسی درجہ میں اختراعی عینیت کا راستہ ہموار کر لیا ہے۔ غرضیکہ حضرت تھانوی صاحب کی اس تشریح میں اس نظریے کی چند خامیاں واضح ہو گئیں۔

۱۔ سایہ ہمیشہ جسم دار چیزوں کے لئے مستعمل ہوتا ہے۔ اسے اللہ کی ذات کے لئے استعمال کرنا اشتباہ سے خالی نہیں ہے۔

۲۔ ظل کا اپنی اصل کے ساتھ حقیقی تعلق ہوتا ہے۔ جس طرح کسی چیز کا وجود حرکت کرتا ہے سایہ بھی اس کے ساتھ اسی طرح حرکت کرتا رہتا ہے۔

۳۔ سایہ دھوپ میں ظاہر ہو جاتا ہے اور اندھیرے میں گم ہو جاتا ہے۔ یعنی وہ اپنی اصل کے ساتھ ہمیشہ قائم نہیں رہتا۔

۴۔ تھانوی صاحب لکھتے ہیں کہ اس سائے سے محسوس سایہ مراد نہیں ہے یعنی اس سے مراد یہ ہے جیسے ہم کہتے ہیں کہ ہم آپ کی پناہ اور حمایت میں رہتے ہیں اور ظل کا اپنی اصل کے ساتھ نہایت قوی تعلق ہوتا ہے۔ آپ نے سائے کی اس تعبیر میں جو مجازی توضیح کی ہے پھر بھی حقیقت میں آپ اپنے مقصد میں کامیاب نہیں ہوئے۔ اس لئے کہ آپ اس تعبیر میں صرف اللہ کا ہی وجود ثابت کرنا چاہتے تھے اور کائنات کو ایک خیالی وجود ثابت کر کے اس کی دوئی کو ختم کرنا چاہتے تھے۔ لیکن وہ خود کہہ رہے ہیں کہ اس سائے سے مراد یہ ہے کہ ہم آپ کے زیر سایہ رہتے ہیں۔ اس سے تو دو وجود ثابت ہو رہے ہیں۔ ایک وہ وجود جس کے سائے میں ہم رہتے ہیں۔ دوسرا ہمارا وجود جو اس کے سایہ عاطفت میں ہر وقت موجود رہتا ہے جب اس کے ساتھ ہمارا وجود بھی ثابت ہو گیا تو وحدۃ

الوجود کی بنیاد خود بخود ریزہ ریزہ ہو گئی۔ بڑا دکھ ہوتا ہے۔ کہ وحدۃ الوجود کے اس اختراعی تخیل نے بڑے بڑے حضرات کے اذہان کو چکرا کر رکھ دیا ہے۔ علامہ اقبال کی شخصیت کو دیکھ لیجئے۔ ابن عربی کے گد۔ لہ تالاب میں ڈبکیاں کھاتے ہوئے ارشاد فرماتے ہیں

گوارہ ہے اسے نظارہ غیر نگاہ کی نامسلمانی سے فریاد

اور یہ کہ

تارے میں وہ شر میں وہ جلوہ کہ سحر میں وہ چشم نظارہ میں نہ تو سرمہ امتیاز دے
(بانگ درا)

پروفیسر یوسف سلیم چشتی جو کلام اقبال کے بہترین شارح ہیں ان کی تشریح میں لکھتے ہیں۔ کیا یہ صریح شرک نہیں ہے کہ خدا بھی موجود ہے اور ہم بھی موجود ہیں۔ اگر دو خالق نہیں ہو سکتے تو دو موجود بھی نہیں ہو سکتے۔

(شرح ارمغان جازم ۱۵۳)

ہم پروفیسر چشتی صاحب سے پوچھتے اگر آپ اپنی موجودگی کو شرک سمجھتے ہیں تو آپ یہ بتلائیں آپ جس وقت ارمغان جاز کی شرح میں یہ سطریں لکھ رہے تھے آپ اس وقت اپنے آپ کو موجود سمجھ کر لکھ رہے تھے۔ یا کسی فنا کے کنوئیں میں الٹے لٹک کر خود کو معدوم الوجود سمجھ کر لکھ رہے تھے امید ہے کہ قارئین ان لوگوں کی ایسی لایعنی سکریہ تحریروں کی حقیقت سمجھ گئے ہوں گے۔ اسی طرح ہم علامہ اقبال کو بھی ایک منٹ کے لئے متحضر سمجھ کر پوچھتے ہیں اگر مخلوق کو خدا کا غیر سمجھ کر اسکا نظارہ کرنا آپ کے نزدیک نگاہ کی نامسلمانی ہے۔ تو آپ یہ فرمائیں آپ جس وقت ایسے اشعار کو اپنے قلم سے موزوں فرما رہے تھے۔ اپنے آپ کو

موجود سمجھ کر لکھ رہے تھے۔ یا اس وقت آپ اپنے وجود کو معدوم سمجھ کر اس کی غیریت کا نظارہ کر رہے تھے۔ قارئین سے امید ہے کہ آپ حضرات ہمارے اس سوال سے اقبال جیسے عارفین کے معارف سکریہ کے حقائق کو سمجھ گئے ہوں گے۔ کاش اس سے تو اقبال کسی رشی کی بیعت کر لیتے۔ اس مرشد رومی کی شاطرانہ کلام سے مسحور نہ ہوتے۔ مثنوی اصل میں کسی زرتشتی اوستا کی رستی ہوئی تلچھٹ ہے۔

اب ہم دوبارہ تھانوی صاحب کی تحریر کی طرف عود کرتے ہیں۔ آپ اس تحریر کے آخر میں لکھتے ہیں۔

وحدة الوجود اور وحدة الشہود کے نظریے میں صرف لفظی اختلاف ہے حقیقت میں دونوں کا مآل کار ایک ہے۔ حضرت شاہ ولی اللہ اپنے مکتوب مدنی میں بھی یہی فیصلہ فرماتے ہیں کہ حضرت مجدد صاحب اور ابن عربی کے نظریے میں صرف لفظی اختلاف ہے ورنہ حقیقت محمدیہ کی تعبیرات تک دونوں حضرات متفق نظر آتے ہیں۔ حضرت شاہ اسماعیل شہید عبقات میں فرماتے ہیں۔

حضرت مجدد صاحب آخری وقت میں وحدة الوجود کے قائل ہو گئے تھے۔ اس لئے ہم نے اس کتاب میں وحدة الشہود کی بحث کو نہیں چھیڑا۔ اب ہم وحدة الوجود کی اس عویق بحث کی طرف راجع ہوتے ہیں۔ جسے حضرت تھانوی صاحب نے اپنی کتاب ”ظہور العدم بنور القدم“ میں بڑے مغلق انداز کے ساتھ جمع کیا ہے۔

اہل علم سے گزارش ہے کہ حضرت تھانوی صاحب کی اس عویق تحریر کا خود مطالعہ کر لیں۔ ہم یہاں اس کا صرف آسان مفہوم درج کرتے ہیں۔ آپ

لکھتے ہیں۔

ابن عربی فرماتے ہیں کائنات کی پیدائش سے پہلے موجود حقیقی صرف ایک ذات تھی یعنی حق تعالیٰ۔ ذات حق میں دو اعتبار یا دو مرتبے تھے۔ پہلا اعتبار ذات مع اپنے اسماء و صفات کے دوسرا اعتبار تمام کائنات کا تفصیلی علم جسے اعیان ثابتہ کہتے ہیں۔ یعنی جس طرح ذات حق میں دو اعتبار ہیں اسی طرح علم الہی میں بھی دو اعتبار ہیں۔ مرتبہ علم میں علم باری تعالیٰ کو اعیان ثابتہ کہتے ہیں اور مرتبہ معلوم میں اسی علم کو اعیان علمیہ یا موجود علمی سے تعبیر کرتے ہیں۔

(بوادرالنوار از تھانوی صاحب ص ۶۴۶)

ابن عربی یہاں ایک بڑے دھوکے سے کام لے رہے ہیں۔ یہ تو ٹھیک ہے تخلیق کائنات سے قبل موجود حقیقی صرف ایک ذات تھی لیکن اس کے بعد ذات حق کے دو اعتبار یا دو مرتبے متعین کرنا سراسر غلط ہے۔ ابن عربی کہتا ہے پہلا اعتبار ذات مع اپنے اسماء و صفات کے اور دوسرا مرتبہ تمام کائنات کا حقیقی علم جسے اعیان ثابتہ کہتے ہیں۔ اعیان ثابتہ کا یہ دوسرا مرتبہ اس لئے غلط ہے کہ ہم پہلے تفصیل کے ساتھ ثابت کر چکے ہیں۔ کہ معلومات الہیہ لامتناہیہ ہیں۔ اس لئے ہم علم الہی کو موجودہ کائنات کے اعیان ثابتہ میں محدود نہیں کر سکتے۔ اور اس میں دوسری غلطی یہ ہے کہ ابن عربی علم الہی اور اس کے معلوم کو تو تخلیق کائنات سے قبل موجود کر رہے ہیں۔ کیونکہ ان کے نزدیک علم اپنے معلوم کے بغیر علیحدہ متصور نہیں ہو سکتا۔ لیکن وہ قدرت الہی کے ساتھ اس کے مقدمات غیر متناہیہ کا ذکر نہیں کرتے۔ حالانکہ قدرت بھی اپنے مقدمات کے بغیر علیحدہ متصور نہیں ہو سکتی۔ اس سے معلوم ہوا تخلیق سے ماقبل علم کے معلوم کا ذکر کرنا اور اس کی قدرت کے

مقدورات کا ذکر نہ کرنا اس میں ابن عربی سراسر دھوکہ سے کام لے رہے ہیں۔ ہم پہلے اس پر تفصیلی بحث لکھ چکے ہیں۔ قارئین اس میں دوبارہ اطمینان حاصل کر سکتے ہیں۔

حضرت تھانوی صاحب اب اس نظریے کا دوسرا پہلو بیان کرتے

ہیں۔

ابن عربی کہتے ہیں۔ حق تعالیٰ نے جب اس عالم کو عدم محض سے نکالنا چاہا تو اپنے ارادے سے ان اعیان ثابتہ کو ظاہر وجود پر متغلی اور منعکس فرمادیا۔ اس فعل سے ظاہر وجود میں ان اعیان ثابتہ کے عکس اس طرح ظاہر ہو گئے کہ نہ تو انہیں خارجی وجود حاصل ہوا اور نہ انہوں نے ظاہر وجود میں حلول کیا۔ بس ایک نوع تغلی وجود ظاہر ہو گیا۔ جس کی حقیقت وہم و خیال سے زیادہ کچھ نہیں ہے۔

(بوادرنوادرس ۶۳۷)

ابن عربی اس عبارت میں علم الہی سے کائنات کی تخریج کا طریقہ بیان کر رہے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے ارادے سے اعیان ثابتہ کی صورت علمیہ کو ظاہر وجود پر منعکس کر دیا۔ جس سے ایک خیالی وجود ظاہر ہو گیا۔ جس کی حقیقت وہم و خیال سے زیادہ کچھ نہیں ہے۔ ان سے اگر کوئی پوچھے کہ آپ اس کائنات کے صدور کی اتنی بڑی حقیقت کا انکشاف فرما رہے ہیں۔ آپ کے پاس اس کا کوئی علمی ثبوت بھی ہے۔ یا آپ اپنے ایک خیالی کشف کی توضیح کر رہے ہیں۔ ابن عربی اس میں ثابت کر رہے ہیں کہ اللہ نے اپنے ارادے سے اعیان ثابتہ کو ظاہر وجود پر منعکس کر دیا جس سے کائنات کا ایک خیالی وجود منکشف ہو گیا۔ دیکھئے ابن عربی یہاں تسلیم کر رہا ہے کہ جب ظاہر وجود پر اعیان ثابتہ کا انعکاس اللہ

کے ارادے سے ہو رہا ہے۔ اللہ تعالیٰ اگر ارادہ نہ فرماتے تو کائنات کا یہ خیالی صدور بھی منکشف نہ ہوتا۔ اب سوال یہ ہے تخلیق کائنات سے قبل اعیان ثابۃ کی صورت علیہ کیا اللہ کے قدیم علم میں خود بخود داخل ہو گئی تھیں۔ یا انہیں بھی اللہ نے اپنے ارادے سے اپنے علم میں معلوم بنا کر داخل کیا تھا۔ ظاہر ہے کہ آپ اس میں ارادہ الہی کی نفی تو نہیں کر سکتے۔ کیونکہ آپ ظاہر وجود پر اعیان ثابۃ کے انعکاس کیلئے جب اللہ کا ارادہ ثابت کر چکے ہیں اس لئے یہاں بھی آپ کو ارادہ الہی کے دخل کا لازماً اعتراف کرنا پڑے گا۔ ظاہر ہے اللہ کے ارادے کے ساتھ جو چیز بھی منصہ شہود پر آتی ہے اسے حادث کہتے ہیں۔ اس سے معلوم ہوا جب اعیان ثابۃ علم الہی میں خود بخود داخل نہ ہوئے تھے بلکہ ارادہ الہی کے ذریعے داخل ہوئے ہوں گے اس سے معلوم ہوا کہ یہ اعیان ثابۃ جب حادث ہونے کی وجہ سے علم الہی میں قدیم نہ رہے تو اس کے قدیم علم میں موجود بھی نہ رہے۔ آپ پہلے پڑھ چکے ہیں کہ آئمہ متکلمین فرماتے ہیں کہ اللہ کی قدرت اور اس کے علم کے قدیم ہونے کی وجہ سے قدرت کے ساتھ مقدمات اور علم کے ساتھ اس کی معلومات کا قدم لازم نہیں آتا۔ اس دلیل کے بعد ابن عربی کے پورے نظریے کی تغلیط ثابت ہو جاتی ہے۔ جس میں وہ کہہ رہے ہیں کہ کائنات کی تخلیق سے پہلے موجود حقیقی صرف ایک ذات تھی اور اس کے دوسرے تھے۔ ایک مرتبہ ذات مع اپنے اسماء و صفات اور دوسرا مرتبہ اس کے علم کا جس میں کائنات کا تفصیلی علم جسے اعیان ثابۃ کہتے ہیں۔

(بوادرنواد ص ۶۳۶)

جب دلائل کے ساتھ اعیان ثابۃ کے قدیم ہونے کی نفی ہو گئی تو

دوسرے مرتبے کے ساتھ اس کی علیحدہ تشخیص بھی ختم ہوگئی۔ جب اللہ کے قدیم علم میں اعیان ثابتہ کی حیثیت ہی ختم ہوگئی تو وحدۃ الوجود کا پورا قصر آحرریرہ ریزہ ہو گیا۔ آخر میں ہم امام تفتازانی کی ایک دلیل کے بعد اس بحث کو ختم کرتے ہیں۔ آپ شرح عقائد میں فرماتے ہیں

دلیل علی کون صانعه قادراً مختاراً و کذا حدوده اذ لو کان صانعه
موجبا بالذات لزم قدمه ضرورة امتناع تخلف المعلول من علته الموجبة
(شرح عقائد نسفی ص ۲۸۰)

کائنات کے حادث ہونے کی یہ دلیل بھی ہے کہ اس کا صانع قادر اور مختار ہے
یعنی وہ فاعل بالا اختیار ہے اور فاعل مختار کا معلول حادث بالزمان ہوتا ہے اگر اللہ تعالیٰ کو
فاعل بالا اختیار نہ مانا جائے تو پھر وہ علت موجبہ ہوں گے چونکہ علت موجبہ سے اس کے
معلول کا تخلف نہیں ہوتا۔ اس لئے یہ عالم بھی معلول ہونے کی وجہ سے قدیم ثابت ہوگا۔
اور یہ صریحاً باطل ہے۔

(شرح عقائد)

اس سے معلوم ہوا اگر اعیان ثابتہ کو علم الہی میں قدیم مانا جائے تو پھر اللہ
تعالیٰ کو علت موجبہ ماننا پڑے گا۔ اگر اسے فاعل بالا اختیار مانا جائے تو پھر اس کے
ہر معلول کو حادث بالزمان ماننا پڑے گا۔ اس دلیل سے اعیان ثابتہ کے قدیم
ہونے کی اچھی طرح نفی ہو جاتی ہے۔ جس سے ابن عربی کی پوری عمارت
منہدم ہو جاتی ہے۔

وحدة الوجود پر چند علمی شبہات

از تھانوی صاحب

ظہور العدم بنور القدم کی تحریر پر جو بعض شبہات وارد ہوتے تھے حضرت تھانوی ان کا جواب دیتے ہیں اور اس کے ساتھ اس کے بعض سقیم مقامات کا دبی زبان سے اعتراف بھی کرتے ہیں۔

۱۔ شبہ اول: سوال: اعیان ثابتہ کو ظاہر وجود پر متجلی فرمانے کا کیا مطلب ہے؟

جواب: تجلی کے معنی ظہور کے ہیں۔ پس اعیان ثابتہ کو ظاہر وجود پر متجلی فرمانے کے یہ معنی ہوں گے کہ اس پر ان کو ظاہر فرما دیا رہا کہ اعیان ثابتہ جو کہ مرتبہ ہے علم تفصیلی کا پہلے بھی ظاہر وجود یعنی ذات حق پر بالکل ظاہر تھے چنانچہ کوئی علم بھی حق تعالیٰ پر مخفی نہیں ہے۔ پھر ظاہر کا اظہار کرنا چہ معنی؟ سو اس کے معنی یہ ہو سکتے ہیں کہ اس سے مطلق ظہور مراد نہیں ہے بلکہ وہ ظہور ہے جس سے وہ اعیان علمیہ تخیلی وجود کے ساتھ موصوفہ ہو جائیں۔ چونکہ اللہ تعالیٰ علت موجبہ نہیں ہیں بلکہ فاعل بالا اختیار ہے اس لئے اس خاص ظہور کا جس کا اثر تخیلی وجود جس کا ابھی تک ارادہ نہ فرمایا تھا۔ جب اس کا ارادہ فرمایا تو اس کا خاص ظہور بھی ہو گیا۔ اور اس کے علم میں کوئی تغیر بھی نہیں ہوا۔ یعنی اول اس کے متعلق یہ علم تھا لم یقع اب یہ معلوم ہوا کہ قد وقع لان العلم لا یخالف المعلومات۔

یعنی یہ تغیر معلوم میں ہے علم میں نہیں ہے۔ اس ظہور کو حضرت جامی نے

اس طرح ذکر کیا ہے۔

بود اعیان جہاں بے چند و چوں از امتیاز علمی و عینی مصنون
ناگہاں در جنبش آمد بحر جود جملہ را در خود ز خود با خود نمود

لواح جامی

جامی کی صنعت شاعری کا کمال دیکھئے کہ آخری مصرعے میں ایک وسیع بحث کو چند لفظوں میں بند کر کے رکھ دیا ہے۔

تھانوی صاحب کے اس جواب میں چند شبہات

۱۔ اس جواب میں پہلا سقم یہ ہے کہ آپ فرماتے ہیں ”اعیان ثابتہ جو علم الہی کا تفصیلی مرتبہ ہے اور یہ اعیان ثابتہ موجودہ کائنات کا تفصیلی علم ہے جو علم الہی میں موجود ہے۔“ یہ بات اس لئے غلط ہے کہ معلومات الہیہ کے مقابلے میں وہ ایک قطرہ کے برابر بھی درجہ نہیں رکھتا۔ اسلئے ان اعیان ثابتہ کو ہم علم الہی کا تفصیلی مرتبہ نہیں کہہ سکتے۔ معلومات الہیہ جو غیر متناہیہ ہیں اس سے علم الہی کی تحدید ہو جاتی ہے۔

۲۔ اس میں دوسرا سقم یہ ہے ابن عربی کہتا ہے جس طرح اللہ کا علم قدیم ہے اسی طرح اس علم کے معلومات بھی قدیم ہیں۔ جنہیں وہ اعیان ثابتہ کہتا ہے۔ قدیم وہ ہے جو اپنے مقام سے دوسرے مقام تک منتقل نہیں ہو سکتا۔ تحول یا تغیر حادث کی صفت ہے قدیم پر اس کا اطلاق نہیں ہو سکتا۔ پس آپ کا یہ قول کہ اعیان ثابتہ کو ظاہر و جود پر متجلی فرما دیا صحیح نہیں ہے۔ اس لئے کہ اعیان ثابتہ کا وجود پر متجلی ہونے سے اس کا حدوث ثابت ہو رہا ہے۔

۳۔ آپ کے اس قول سے ثابت ہو رہا ہے کہ آپ کے پاس اس میں کوئی علمی دلیل موجود نہیں ہے۔ بلکہ آپ اس میں احتمالاً ایک امکانی دلیل سے کام لے رہے ہیں۔ پس اس سے اس تخیلی وجود کی حقیقت بھی غلط ہوگئی۔

۴۔ آپ کا یہ فرمانا کہ جب اللہ نے ارادہ فرمایا تو تخیلی وجود کا خاص ظہور ہو گیا۔ اور اس سے اللہ کے علم میں کوئی تغیر بھی نہیں ہوا کیونکہ یہ تغیر معلوم میں ہے علم میں نہیں ہے اللہ کا شکر ہے کہ آپ نے خود اپنی کلہاڑی سے ابن عربی کے نظریہ اعیان ثابتہ کو زخمی کر دیا ہے۔ اس سے معلوم ہوا ”کہ اللہ کا ارادہ علم الہی کے تابع نہیں ہے“ بلکہ اس کا علم اللہ کے ارادہ کے تابع ہے۔ ارادہ کے اس تصرف سے اس کے معلوم میں تغیر ہوتا ہے علم میں تغیر نہیں ہوتا ہے۔ اس سے ابن عربی کا وہ بنیادی نظریہ ریزہ ریزہ ہو جاتا ہے۔ جو کہتا ہے کہ کائنات میں جو کچھ ہو رہا ہے اعیان ثابتہ کے عین اقتضاآت کے مطابق ہو رہا ہے۔ اور یہ اقتضاآت ایسے اٹل ہیں۔ کہ خود اللہ تعالیٰ بھی اس میں گو نہ مجبور ہیں کہ وہ اب اس میں اپنا کوئی ارادہ بھی استعمال نہیں کر سکتا۔

۲: شبہ دوم: حضرت تھانوی صاحب اس نظریے کے ایک دوسرے اہم شبہ کا جواب دیتے ہیں۔

سوال: جب اس عالم کی حقیقت اعیان ثابتہ ہے اور وہ مراتب و جوبیہ سے ایک مرتبہ ہے اور مراتب و جوبیہ تو تمام نقائص سے پاک ہوتے ہیں اور یہ عالم جو اعیان ثابتہ کا مرتبہ و جوب ہے۔ تو اس مرتبہ میں شر و نقص کہاں سے آیا؟
جواب: ابن عربی کہتے ہیں کسی چیز میں کوئی شر اور نقص ذاتی نہیں ہے۔ فالوجود کلمہ خیر جس چیز میں کوئی شر اور نقص ہے تو وہ نسبی اور اضافی ہے۔

سانپ کا زہر انسان کیلئے شر ہے لیکن خود سانپ کے لئے باعث حیات ہے۔

(ظہور العدم بنور القدم ص ۳۸)

حضرت تھانوی صاحب یہ نہیں سمجھے کہ اس جواب میں ابن عربی کی یہ دلیل نہایت ہی کمزور ہے۔ شرکی دو قسمیں ہیں۔ ایک شر مادی چیزوں کے طبائع میں ہوتا ہے۔ وہ فطرۃ اس کے ظہور میں مجبور ہوتے ہیں۔ سانپ دوسرے کو ڈستا ہے کہ وہ اپنی فطرت میں مجبور ہے۔ سٹکھیا اپنے اثر سے دوسرے کو ہلاک کر دیتی ہے۔ یہ اس کی فطری طبعی مجبوری ہے۔ لیکن جس خیر و شر کا انسان شرعاً مکلف ہے۔ اس کا صدور اس کے ذاتی اختیار سے ہوتا ہے۔ نہ کہ یہ شر نسبی اور اضافی ہے۔ کفر ایک شر ہے جس طرح کافر اپنے کفر سے اہل حق کو ایذا پہنچاتا ہے اسی طرح اس کا کفر بھی خود اس کے حق میں بہتر نہیں ہے بلکہ وہ اپنے کفر کی وجہ سے آخرت میں ہلاک ہو جائے گا۔ جھوٹ ایک شر ہے جس طرح انسان اپنے جھوٹ سے دوسرے کو نقصان پہنچاتا ہے اسی طرح یہ جھوٹ بھی اس جھوٹے انسان کو ذاتی طور پر کافی نقصان پہنچاتا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ تھانوی صاحب کا یہ کہنا ”فالوجود کلہ خیر“ ابن عربی کی جہالت پر مبنی ہے۔

۳: شبہ سوم: حضرت تھانوی صاحب آخر میں ایک اہم شبہ کے جواب کے بعد لکھتے ہیں۔ ابن عربی کا حاصل مذہب یہ ہے کہ گو وحدۃ الوجود کا یہ مسئلہ ایک علمی مسئلہ ہے گو مستند اس کا کشف ہو لیکن ممکن ہے کہ کبھی کسی علمی مسئلہ کے کشف اضطراری یا اس کے استحضار اختیاری سے کسی کیفیت کا یا کسی حال کا ایسا غلبہ ہو جائے کہ اس مسئلہ کا اظہار بلا اختیار ایسے عنوان سے ہو جائے کہ وہ عنوان اس مسئلہ کے تمام جوانب کے لئے کافی نہ ہو اور اس کی نا تمام عبارت کی وجہ سے

سامعین کو غلط فہمی پیدا ہو جائے۔ سو ایسی موہم عبارتوں میں حسن ظن کا مقتضی یہ ہے اگر اس فن میں مہارت ہو تو اس کو حقیقت کی طرف راجع کر لے ورنہ اس میں سکوت اختیار کر لے۔

(ظہور العدم بنور القدم ص ۳۹)

حضرت تھانوی کی اس تحریر کے بعد اس کا فیصلہ ہم ارباب بصیرت پر چھوڑ دیتے ہیں۔ جب انہوں نے ابن عربی کے نظریات میں خود اپنے عجز کا اعتراف کر لیا ہے کہ ابن عربی کے بعض علمی مسائل میں۔ بعض دفعہ وجودی مشائخ ایسے مغلوب الحال ہو جاتے ہیں کہ بلا اختیار اس کا ایسے عنوان سے اظہار ہو جاتا ہے کہ وہ اس مسئلہ کو پوری حقیقت سے اس کی ترجمانی نہیں کر سکتے۔ اس طرح ان کی ایسی موہم عبارتوں سے سامعین کو غلط فہمی پیدا ہو جاتی ہے۔ حسن ظن کا تقاضا یہ ہے کہ اگر کوئی اس نظریے میں مہارت رکھتا ہو تو اسے اس کی حقیقت کی طرف راجع کر لے ورنہ اس میں سکوت اختیار کر لے۔

اس سے معلوم ہوا کہ جب ابن عربی کے نظریات کی خود ان کے وجودی مشائخ بھی صحیح عنوان کے ساتھ ترجمانی نہیں کر سکتے تو دوسرے اہل علم کے پاس وہ کونسا ذریعہ ہے کہ اس پر خالی دماغ سوزی کرتے رہیں۔ تھانوی صاحب کے اس علمی فیصلے کے بعد معلوم ہوا کہ ابن عربی کا یہ نظریہ ایک ذہنی اور اختراعی تخیل ہے کہ اسے معارف الہیہ کا عنوان دے کر اسلام کی پوری عمارت کو منہزم کر دیا جائے۔

شہود یہ اور وجود یہ کا فرق

حضرت تھانوی صاحب اپنی کتاب ”ظہور العدم بنور القدم“ میں ان دونوں کے درمیان اس طرح فرق بیان کرتے ہیں۔

وہ فرق یہ ہے کہ وجود یہ کے نزدیک عالم کی حقیقت اللہ تعالیٰ کے اسماء و صفات ہیں جو ظاہر وجود پر متجلی ہو گئے اور اس سے اس عالم کا خیالی وجود پیدا ہو گیا۔ جس کی تعبیر وہ معدوم محض کے ساتھ کرتے ہیں اور شہود یہ کے نزدیک اس عالم کی حقیقت عدمات ہیں۔ جن پر اللہ نے اپنے اسماء و صفات کے ساتھ تجلی فرمائی ہے۔ جس سے کائنات کا ظلی اور عکسی وجود ظاہر ہو گیا۔ دیکھئے عالم سے نفی وجود میں تو یہ دونوں برابر کے شریک ہیں۔ اس لئے علماء ظاہر کی ملامت کے وہ دونوں حدف بنتے ہیں۔ لیکن اس میں ابن عربی کو زیادہ غلط سمجھتے ہیں۔ حالانکہ صاف ظاہر ہے۔ اگر ابن عربی اپنے نظریے میں صریحاً گمراہ ہوتے تو مجدد صاحب اس کی صاف طور پر تکفیر کر دیتے۔ لیکن مجدد صاحب تغلیط کے باوجود ان کو صریحاً مقبولان الہی میں شمار کرتے تھے۔

(ظہور العدم بنور القدم ص ۴۱)

حضرت تھانوی صاحب نے اس تحریر میں چند چیزوں کی وضاحت کی ہے۔

- ۱۔ ابن عربی کے نزدیک اس عالم کی حقیقت یہ ہے کہ یہ اللہ کے اسماء و صفات ہیں جو ظاہر وجود پر متجلی ہو گئے ہیں اور مجدد صاحب کے نزدیک اس عالم کی حقیقت عدمات میں ان پر اسماء و صفات متجلی ہو گئے ہیں۔ چونکہ ان دونوں حضرات کے نظریے میں عالم کے وجود کی نفی ہو جاتی ہے۔ اس لئے علماء ظاہر کے نزدیک ان دونوں کا یہ نظریہ صریحاً غلط ہے اور ہم بھی دلائل کے ساتھ پہلے ثابت

کر چکے ہیں۔ چونکہ علم الہی کی معلومات لامتناہیہ ہیں۔ اس لئے اس محدود کائنات کا جب اعیان ثابتہ پر اطلاق بھی صحیح ثابت نہیں ہوتا۔ تو ان اسماء و صفات کا ظاہر وجود پر متجلی ہونا خود بخود غلط ہو گیا۔

۲۔ حضرت تھانوی صاحب جب خود ثابت کر رہے ہیں کہ عالم سے نفی وجود میں جب یہ دونوں برابر ہیں اور اسماء و صفات کے متجلی ہونے میں بھی دونوں متفق ہیں۔ تو حضرت مجدد صاحب اور ابن عربی کے نظریے میں وہ کونسا بنیادی فرق رہ جاتا ہے جس وجہ سے وہ ابن عربی کی تفصیل یا صریحاً تکفیر کرتے۔ دوسرا تھانوی صاحب خود اور حضرت شاہ ولی اللہ فیصلہ کر چکے ہیں کہ ان حضرات کے نظریے میں صرف لفظی اختلاف ہے۔ مآل کار دونوں کا ایک ہے۔ اس سے معلوم ہوا ابن عربی کا نظریہ وحدۃ الوجود ہو یا مجدد صاحب کا نظریہ وحدۃ الشہود ہو ان دونوں کی تعبیر سے نظریہ توحید کو کافی نقصان پہنچ رہا ہے۔



ابن عربی کے نظریے میں قرآن کی تحریف

اس نظریے کے بعض مشائخ نے وجودی توحید کے ثبوت میں بعض آیات سے بھی استدلال کیا ہے۔ ہم یہاں ایک دو مثالیں پیش کرتے ہیں۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ حضرات علم میں اتنا اونچا مقام رکھنے کے باوجود آیات کے صریح مفہوم میں کتنی جرات کے ساتھ تحریف کر دیتے تھے۔ علامہ فضل حق خیر آبادی جو علم میں بڑا اونچا مقام رکھتے ہیں۔ اپنی کتاب ”الروض الموجد“ میں لکھتے ہیں۔

اجعل الالهة الها واحدا ان هذا لشی عجاب. (ص: ۵)

یہ آیت توحید و وجودی پردلالت کرتی ہے۔ کیونکہ حضور ﷺ نے قریش کو جب کلمہ توحید کی دعوت دی تھی قریش اہل زبان تھے۔ انہوں نے اس کلمے کا مطلب اللہ کے سوا ہر الہ کی مطلقاً نفی ہی سمجھا اور وجودی توحید کا مفہوم اخذ کیا جس کا مآل وحدۃ معدودہ ہے چنانچہ انہوں نے اس کے بعد متعجبانہ سوال کیا کہ اس رسول نے متعدد الہوں کو ایک الہ بنادیا ہے۔ اس لئے ان کی عقل میں اس آیت کا مفہوم گرفت میں نہ آ سکتا ہے۔ اس کی تفہیم جو ابتلائے ادہام تھی وہ دوسو سو کا شکار ہونے کی وجہ سے اس حقیقت کا ادراک نہ کر سکتے تھے۔ اس لئے حضور ﷺ نے بھی اس کا انکار نہ فرمایا بلکہ اس کی تائید فرمائی حالانکہ یہاں ارشاد و افہام کا موقع تھا نہ کہ ابہام کا۔

کل شی ہالک الا وجہہ علامہ خیر آبادی لکھتے ہیں کہ اس آیت سے بھی وجودی توحید ثابت ہو رہی ہے اس آیت میں لفظ ہالک کا معنی معدوم ہے۔ یعنی یہاں اللہ کے سوا ہر شی معدوم ہے۔ (الروض المجو ص ۴۹)

آپ اندازہ کریں اس نظریے کو صحیح ثابت کرنے کے لئے جب اتنے
جید علماء بھی قرآن کے حقائق کو اتنی بے دردی کے ساتھ مسخ کر دیتے ہیں۔ کیا پھر
بھی ان کا علم و تقویٰ ہمارے لئے قابل اعتماد بن سکتا ہے۔ اس سے معلوم ہوا
جب اس نظریے کے شواہد میں اتنی دروغ گوئی سے کام لیا جاتا ہے۔ تو خود وہ
نظریہ بنفسہ اپنی حقیقت میں کس قدر دجل و فریب کا مجموعہ ہوگا۔ حضرت تھانوی
صاحب جو اس نظریے میں ایک مجدد کا مقام رکھتے ہیں وہ خود بھی اعتراف کرتے
ہیں کہ واقعی ایسے علماء نے ان آیات کے مفہوم میں بڑے غلو سے کام لیا ہے۔ وہ
لکھتے ہیں۔

اجعل الالهة الهاً واحداً سے بعض اہل غلو نے نظریہ وحدۃ الوجود کو
اس طرح ثابت کیا ہے کہ سب الہوں کو واحد الہ قرار دینے پر جب کفار اور
مشرکین نے انکار کیا تو اس سے معلوم ہوا کہ حضور ﷺ نے اس وحدۃ کا دعویٰ
فرمایا ہوگا لیکن ان لوگوں کا یہ استدلال اس لئے غلط ہے کہ یہاں جعل واحد
کے معنی یہ ہیں کہ دوسرے الہوں کی نفی فرمائی اور الہ واحد کا اثبات کیا نہ یہ کہ ان
سب الہوں کے اتحاد کا دعویٰ کیا ہو۔ (نعوذ باللہ) مفسر بیضادی اس کا مفہوم اس
طرح بیان کرتے ہیں۔

اجعل الکثرة المتصفة بالالوهية وحدة متصفة بها

کل شیء ہالک الا وجهہ کے جواب میں خود حضرت تھانوی لکھتے
ہیں کہ بعض اہل غلو نے کہا ہے ہالک بمعنی معدوم ہے اس سے معلوم ہوا کہ
ساری کائنات اس وقت معدوم ہے اور یہی وحدۃ الوجود ہے اس میں تکلف اور
بڑا غلو ہے کیونکہ یہاں ہالک اسم فاعل مستقبل کے معنی میں ہے۔ یعنی یہ ساری

کائنات آخرت میں فنا ہو جائے گی اس کا مفہوم بمعنی حال نہیں ہے کہ اس وقت ساری دنیا معدوم ہے اور اسی آیت سے یہ حضرات تجد و امثال پر استدلال کرتے ہیں کہ یہاں ہر موجود دوسری آن میں معدوم ہو جاتا ہے۔ سید آلوسی روح المعانی میں اس کو نقل کر کے فرماتے ہیں۔ لا یخفی بطلانہ

(ظہور العدم نور القدم ص ۴۶)

حضرت تھانوی کی آخری وصیت

اس کے بعد حضرت تھانوی صاحب ضروری وصیت کرتے ہیں۔
اس سے معلوم ہوا کہ مسئلہ وحدۃ الوجود اور وحدۃ الشہود مسائل کشفیہ سے ہیں۔ یہ دونوں کسی قرآنی نص کے مدلول نہیں ہیں۔

(ظہور العدم نور القدم ص ۴۷)

اور کشف کی حقیقت یہ ہے تھانوی صاحب فرماتے ہیں۔
تصوف میں جو علوم مکاشفہ سے متعلق ہیں وہ علوم مکاشفہ شرعاً بالکل ناقابل التفات ہیں جبکہ اہل سلوک خود کشف و کرامات کو حیض الرجال سے تعبیر کرتے ہیں۔

(بوادر النوادر ص ۵۸۹)



اللہ کی شان اور آخری فیصلہ

دیکھئے تصوف میں کشف ایک ایسا مقام ہے جہاں نور ظلمت کے سائے مل جل کر کام کرتے ہیں۔ صاحب کشف کہیں تو ایسی بلندی پر پرواز کرتے ہیں کہ انا الحق اور ما اعظم شانی کے کنکرے کو چھونے لگ جاتے ہیں۔ اور کبھی وہ ایسے مقام پر جا پہنچتے ہیں کہ ظاہری عبادت کا وزن بھی ساقط ہو جاتا ہے۔ اور کبھی اپنے بدن پر ظاہری لباس کو بھی غیریت کا حجاب سمجھتے ہیں۔ اور کبھی لاموجود کی محویت میں اتنے مستغرق ہوتے ہیں کہ اپنے حسی وجود کو بھی موجود نہیں سمجھتے۔ اور بعض دفعہ ان پر غیریت کا اتنا جنوں سوار ہو جاتا ہے کہ وہ قرآن کو بھی القرآن کلمہ شرک کہنے لگ جاتے ہیں۔ اور تقید و اطلاق میں اتنی وسعت پیدا کر دیتے ہیں کہ بت پرستی اور حق پرستی کے درمیان بھی انہیں حقیقی امتیاز محسوس نہیں ہوتا۔

مولانا آزاد فرماتے ہیں یہ ایک ایسا مقام ہے جہاں حرم و مندر کے علم برابر لہراتے ہیں۔ بعض علماء ظاہری علوم میں تو بحر العلوم ہوتے ہیں لیکن جب وہ ابن عربی کے میکدے میں قدم رکھتے ہیں تو ایک ہی قدح سے ایسے مدھوش ہو جاتے ہیں کہ فصوص کو نصوص پر ترجیح دینے لگ جاتے ہیں۔ لیکن یہ قدسی صوفیہ جب اپنے کشفی عروج سے تنزل کر کے اپنی فطری عبدیت کی طرف لوٹ آتے ہیں تو انہیں پھر ایسا محسوس ہونے لگتا ہے کہ ہم جس کشف کی دنیا میں خضر کو بھی خاطر میں نہ لاتے تھے اصل میں ہمارے یہ لاہوتی مقام حیض الرجال کے درجے کی ترجمانی کر رہے تھے۔ ہم آخر میں حضرت تھانوی کے وہ الفاظ دوبارہ نقل کرتے ہیں۔ جس میں انہوں نے حضرت مجدد صاحب اور ابن عربی کے عظیم نظریات کی واضح ترجمانی کر دی ہے۔ آپ فرماتے ہیں۔

ابن عربی کا نظریہ وحدۃ الوجود ہو یا مجدد صاحب کا نظریہ وحدۃ الشہود ہو۔ ان دونوں کی حقیقت کشف پر مبنی ہے اور ان کی کوئی بات بھی قرآنی نص کی مدلول نہیں ہے اور کشف ایک ایسا انزل مقام ہے کہ خود اہل سلوک اسے حیض الرجال سے تعبیر کرتے ہیں۔
(بوادر النوار اور از تھا نوئی صاحب)

ابن عربی کے تمام نظریات کی بنیاد اس کے ذاتی کشف پر رکھی گئی ہے
ابن عربی اپنی مشہور کتاب فتوحات مکیہ میں لکھتے ہیں۔

مستندنا الکشف فی ماندعیہ من هذا وغیرہ من العلوم وقد
تكون تلك العلوم مما یدرک بالنظر الفکری فمن اصاب فی نظره وافق
اهل الکشف ومن اخطأ فی نظره خالف اهل الکشف

ہم اپنے ایسے اور دوسرے علوم میں جو دعویٰ کرتے ہیں ان سب کا اعتماد ہمارے ذاتی کشف پر ہے اور کبھی یہ علوم فکری نظریے سے بھی حاصل کئے جاسکتے ہیں۔ پس جس کی علمی فکر صحیح ہوگی وہ ارباب کشف کے ساتھ بھی موافقت کرے گا اور جس کی فکری نظر غلط ہوگی۔ وہ ارباب کشف کے ساتھ بھی مخالفت کرے گا۔ (فتوحات مکیہ ص ۲۲۲ ج ۱)
دیکھئے ابن عربی ثابت کر رہے ہیں علوم ظاہریہ کی وہ دلیل صحیح ہے جو ہمارے کشف کے موافق ہو حالانکہ کشف ایک ذوقی علم ہے جو اکابر اولیاء کے نزدیک حیض الرجال کے درجے کے برابر بھی نہیں ہے۔

اس سے معلوم ہوا کہ ابن عربی کی یہ کشفی تحریریں اسلام میں حجت نہیں ہو سکتیں۔

قرآن کے الفاظ میں حقیقی مقتضی کو ملحوظ نہ رکھنا

امام سیوطی اصول تفسیر میں فرماتے ہیں :-

ويحرم تحريما غليظا ان يفسر القرآن بما لا يقتضيه جوهر اللفظ كما

فعل ابن عربى المبتدع الذى ينسب اليه كتاب الفصوص الذى هو كفر كله

(التحجير فی علم التفسیر از امام سیوطی صفحہ ۳۲۶)

”اسلام میں یہ بات بڑی سختی سے منع کر دی گئی ہے۔ کہ قرآن کی اس انداز سے

تفسیر کی جائے جو الفاظ کے حقیقی مقتضی کی صریحاً خلاف ہو۔ جس طرح محرف ابن عربی نے

اپنی مشہور کتاب فصوص الحکم میں قرآن کی بعض آیات کی تشریح کی ہے ان عربی کا یہ طریقہ

صریحاً کفر ہے۔

(التحجير صفحہ ۳۳۶)

جو علماء ابن عربی کے نظریات کی تائید میں کتابیں اور رسائل لکھتے رہے ہیں امام

سیوطی بھی ان میں شامل ہیں۔ لیکن یہاں دیکھئے کہ وہ قرآن کی حمایت میں ابن عربی کی جلالت

اور عظمت کے خلاف بڑی شدت سے اس کی تکفیر کر رہے ہیں اس سے معلوم ہوا کہ ابن

عربی جس طرح اپنی کتاب فتوحات مکیہ اور فصوص الحکم میں قرآن کی آیات سے اپنے

مخصوص نظریات کی تشریح کرتا ہے۔ اور جن کے ذریعے وہ نظریہ وحدۃ الوجود کی تائید کرتا

ہے ان کی یہ کتابیں صریحاً الحاد کی ترجمانی کر رہی ہیں۔

حرفِ آخر

ابن عربی کے نظریات میں کچھ ایسے مسموم اثرات پوشیدہ ہیں جس کی وجہ سے صدیوں سے توحید اور نبوت کی صحیح تفہیم زخمی ہو رہی ہے۔ ہم نے کوشش کر کے ابن عربی کے مرکزی نظریے کو اچھی طرح منہزم کر دیا ہے۔ اس میں علمی شواہد کو بڑی تحقیق کے ساتھ مضبوط کیا گیا ہے۔ اگر ان کا تقویٰ و اخلاص کے ساتھ مطالعہ کیا جائے۔ تو آئندہ کوئی ذی علم بھی اس نظریے کی آلائش میں ملوث نہیں ہو سکتا۔ یا یوں سمجھئے کہ اس میں پوری ملت اسلامیہ کے ایمان کا ایک مضبوط حصار کے ساتھ تحفظ کر دیا گیا ہے۔ دوسرا ہم نے ان اوراق میں جو کچھ لکھا ہے اس میں عدل و انصاف کا قطعاً ساتھ نہیں چھوڑا لیکن پھر بھی ہم اعتراف کرتے ہیں۔ ہو سکتا ہے کہ ہم سے بعض مقام کی توضیح میں کچھ لغزش ہو گئی ہو۔ اس لئے ہم اہل علم سے مخلصانہ درخواست کرتے ہیں کہ ہماری اس تحریر میں آپ جہاں جہاں بھی کوئی علمی سقم محسوس کریں۔ بجائے اس کے کہ آپ پہلے ہمیں مطعون کریں۔ ایسے سقیم مقامات کی خود ہی اصلاح فرمالیں۔

(ابوالخیر اسدی)

۱۲ دسمبر ۲۰۰۰ء



فہرست المراجع

افضل الكتاب قرآن مجید

- | | |
|------------------------------|-----------------------------------|
| میر ولی الدین بی ایچ ڈی | ۱- قرآن اور تصوف |
| عبد الکریم جیل | ۲- الانسان الکامل |
| امام غزالی | ۳- احیاء العلوم |
| امام بن ہمام | ۴- مسائرہ شرح العقیدہ |
| شیخ عبدالعزیز دباغ | ۵- ابریز |
| محدث احمد بن مبارک | ۶- ابریز لعبدالعزیز |
| علامہ کمال الدین بن ابی شریف | ۷- المسائرۃ بشرح المسائرہ |
| | ۸- جواہر الاعتقاد |
| | ۹- جواہر القادریہ |
| | ۱۰- تمہیدات الہیہ |
| شاہ ولی اللہ | ۱۱- ابن عربی حیات و آثار |
| ڈاکٹر محسن جہانگیری | ۱۲- عقلیات امام ابن تیمیہ |
| علامہ محمد حنفی ندوی | ۱۳- انتقاد الرجح فی اعتقادہ |
| سید نواب صدیق الحسن خان | ۱۴- کتاب الجواہر الدرر علی الخواص |
| امام شعرانی | ۱۵- عقیدۃ السنیہ |
| محمد اویس ندوی | ۱۶- درر الخواص |
| امام شعرانی | ۱۷- ھدیۃ مذہب الاتحادیین |
| امام ابن تیمیہ | ۱۸- مقدمہ بختیہ الرتاد |
| امام ابن تیمیہ | ۱۹- شرح جاوید نامہ اقبال |
| پروفیسر یوسف سلیم چشتی | ۲۰- شرح اسرار خودی اقبال |
| پروفیسر یوسف سلیم چشتی | ۲۱- ارمغان آزاد |
| مولانا ابوالکلام آزاد | ۲۲- البواقیت والجواہر |
| امام شعرانی | ۲۳- اشرف الجواب |
| مولانا اشرف علی تھانوی | ۲۴- |

امام ابن حاج	مدخل الشرع	۲۵-
علامه طوسی	شرح تجرید الاعتقاد	۲۶-
امام ابو جعفر محمد بن الحسن الطوسی	الاعتقاد البهاوی الی طریق الرشاد	۲۷-
داره فکوه	اردو ترجمہ حق نما	۲۸-
سید مظفر علی شاہ	دائرة المعارف جواہر نغیبی	۲۹-
ملا جلال دوانی	شرح عضدیہ	۳۰-
علامہ عبد العزیز فرہاروی	مرام الکلام فی عقائد الاسلام	۳۱-
شیخ عبد الرحمن لکھنوی	کلمۃ الحق مرام الکلام فی عقائد الاسلام	۳۲-
علامہ احمد سعید کاظمی	کلمۃ الحق	۳۳-
شاہ ولی اللہ	مقدمہ دیوان محمدی	۳۴-
مہر علی شاہ گولڑوی	انفاس العارفین	۳۵-
مفتی محمد حسن	تحقیق الحق فی کلمۃ الحق	۳۶-
امام ابن تیمیہ	حسن العزیز	۳۷-
امام سعد الدین قفازانی	الفرقان بین الاولیاء الشیطان واولیاء الرحمن	۳۸-
	شرح عقائد نسلی	۳۹-
	بیان القوائد فی حل شرح العقائد	۴۰-
علامہ عبید الحق جلال آبادی	نشر القوائد جلالی	۴۱-
علامہ نجم الحق لکھنوی	تہذیب العقائد	۴۲-
امام غزالی	اقتصاد فی الاعتقاد	۴۳-
جامی	لوائح جامی	۴۵-
مولانا اشرف علی تھانوی	تعلیم الدین	۴۶-
پروفیسر یوسف سلیم چشتی	شرح ارمغان حجاز (اقبال)	۴۷-
مولانا اشرف علی تھانوی	بوادر النواذر	۴۸-
مولانا اشرف علی تھانوی	ظہور العدم بنور قدم	۴۹-
امام ابو حیان	تفسیر بحر المحیط	۵۰-
محدث ملا علی قاری	جلاد العتیمین	۵۱-
امام شعرانی	لطائف المنن	۵۲-
امام شعرانی	طبقات الکبری	۵۳-

شیخ علی النخوص / امام شعرانی	بحر المورد	- ۵۴
حضرت تھانوی	الحل الاقوام لعقد فصوص الحکم	- ۵۵
خدا بخش الظہر	مناقب کاظمی	- ۵۶
علامہ فضل حق خیر آبادی	الروض الخلود	- ۵۷
حضرت تھانوی	تنبیہ الطرب فی تنزیہ ابن عربی	- ۵۸
جائی	سلسلۃ الذہب	- ۵۹
خواجہ حافظ انور علی مجددی محمودی	قانون عشق	- ۶۰
ای ایچ ون فیلڈ	انگریزی ترجمہ گلشن راز	- ۶۱
محی الدین ابن عربی	فتوحات مکیہ	- ۶۲
پروفیسر ضیاء	وجود کی بحث	- ۶۳
شاہ ولی اللہ	ہمعات	- ۶۴
امام تقی تازانی	شرح تہذیب	- ۶۵
قاری محمد طیب دارالعلوم دیوبند	علم غیب	- ۶۶
امام ابن تیمیہ	الرد المحتصر	- ۶۷
امام ابن تیمیہ	الرجح العقلیہ والعقلیہ	- ۶۸
امام ابن تیمیہ	تعارض العقل والعقل	- ۶۹
محمد یوسف کوکن عمری	ابن تیمیہ	- ۷۰
امام ابن تیمیہ	عقلیات	- ۷۱
خواجہ انور علی مجددی	قانون توحید و عشق	- ۷۲
امام ابن قیم	مدارج السالکین	- ۷۳
شاہ اسماعیل شہید	عقبات	- ۷۴
جائی	شرح کافیہ ہدایت الخ	- ۷۵
ابن عربی	نعمات الانس	- ۷۶
	فصوص الحکم	- ۷۷